ليجتلوها باعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها فاشفقتهم الى ذلك متمسكا بحبل
التوفيق ومستهديا الى سواء الطريق وشرحته بحمد الله شرحا يذلل في شوارده صعابه ويجلي
عن خرائد نقابها يهتدي به الشادي الى لباب الالباب ويطلع به الناشي على العجب العجاب و
ضمنته جميع ما يحتاج اليه من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك شرائط الانصاف
مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي اتمامه وختم بالخير اختتامه صيرته بدعاء من ايده
الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاد بسطة في الفضل والندى وتشيد ملكه بجنود
لا قبل لها وامده بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور
المؤمنين ويجعل له لسان صدق في الاخرين ويرفع مكانه يوم الدين في اعلى عليين وما هو الا
حضرة المولى السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم مالك رقاب الامم من طوائف العرب والعجم
المخصوص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم شمل الورى لطائفه وعمتهم عواطفه
وضمتهم اكنافه من كل ما لا يرتضى مكارمه لا تحصى ومآثره لا تستقصى مولع عطايا سمت
فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك والدر والدراري خافا جوده فحصتنا في البحور و
الافلاك من التجى الى جنابه يجد له مكانا عليا ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا
اذا هم المنقبة امضى واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى عزماته مثل السيوف صوارما
لو لم يكن للصارمات فلول ناشر العدل والاحسان على الانام وباسط الامن والامان في
الايام هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر رباع الفضل والافضال بعد
اندراسها فغادرت رياض العلوم الى ذوابيها مخضرة الاطراف واضحت حدائقها الى بهائها
مزهرة الجوانب والاكناف ملجاء سلاطين العالم بلا استحقاق مفخر اساطين بني ادم في الافاق
السلطان المؤيد المنصور غياث الحق والدولة والدين امير محمد خلد الله ملكه وسلطانه وافاض
على العالمين بره واحسانه وهذا دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل وها انا اشرع
في المقصود متوكلا على الصمد المعبود واقول فيمن خطبته كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام
رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل ولا يتمنا ثم قال الحمد لله العلي شانه امره وحاله
في ذاته وصفاته وافعاله فانه هو جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة
نقصان التجلي للجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته
وهي اياته المنبثة في الافاق والانفس يجليها لبصائر اولي الابصار ويشاهدها اسرار يضيق
عن تصويرها نطاق الاظهار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته
شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال
ايجادا وافناء واعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله

ثم انه قرر جميع ما ذكرنا اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات هي افلاك الكواكب السبعة السيارة
فان الفلكين الاخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات في العدد كما ورد
في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات ولا يعلم جنود ربك الا هو وقد
يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته
متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه وتدبيره تنزل بينهن في السماء السابعة الى الارض السفلى
ببالغ حكمته التي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع من الانسان على غيره بالعقل
الغريزي بالقوة المستقلة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا
والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واهلهم اي جعلهم اهلا وفي
نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج
الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر
مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى
عقلا بالفعل وهو ان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء
وقد يقال العقل المستفاد هو ان يصير النفس الناطقة بحيث شاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة
فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره
الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم
عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم
على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفي قوله ليؤديهم
اي التفكر والتدبر فيها بعد ما في خبره نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها
بالممكنات في قوله العلي شانه وما يعقبه الى العلم بوجود الصانع لان المخلوقات حادثة ولا
بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل
او دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في
آثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم
احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم
مجانسة غيره صمد سيد يقصد في الحوائج من صمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة
له في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة
يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال
اي في الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرنا
عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات
المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب

الالهيات

عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة
فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية
هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا
ابتداء امثال يقال فلان اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء بفعل كذا اي
ابتداء بفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة
يستلزم عجزه المنافي للالوهية بفرد بعقيدتنا الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن
الاختلال واساس الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني يفرد على منفرد حكاية لما اتيه
يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذي
اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماء الحسنى ينبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات
والتبرؤ عن النقايص ازلي هو اعم من القديم لانعدام الحوادث ذاتية وليست بقديمة وايجاد كرم
مع الاستغناء عنه بقدير لبقاء رتم لفظ ابدي فانهما يذكران معا غالبا نوحد بالقدم والبقاء
ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل نوحد بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته
الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي نوحد بالبقاء فانه الباقي بذاته
وما سواه انما هو باق ببره وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء وهو العدم الطاري
على الموجود وهو الاخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما يذكر من صفاته الفعلية وما يتعلق
بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدئ
ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه
اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون الفعل حاكما باطل لما تعرفه
له الخلق والامر له الايجاد يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد
لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل في فعله يستلزم استكماله
بغيره وثبوت علة لفعله نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله لانها مشتملة
على حكم ومصالح لا يحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق و
الآجال في الاول اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان
او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت المغرب وقوله
ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعث
مشتمل على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق لا يجوز حملها
على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالفعل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير
الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا ظاهرا للانبياء والرسل بالمعجزات
الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس

عن الاتيان بمثله واية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر
اضاء حتى غلب ضوئه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين اللوا الى تنزيهه عن النقايص وتوحيده
عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام شانه ويامروهم بمعرفته اى بمعرفة
وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات لوصفيته الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا
للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية
مبشرين ومنذرين بوعده بنعيمه المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقامه بهم على المكلفين الحجة واوضح
المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ
واما من نشاء على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الايمان والاعمال
ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا مرتبة وشرفا وانمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم
نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور ولو كان هم مغرسا مكان غرس و
اطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكانى اقامه من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بها
الثلثة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل في ذكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف
وسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى
فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لقوله عليه الصلوة والسلام ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عبداه لقوله عليه الصلوة والسلام
انك ارض واحب ارض اه واقومهم دينا واعدلهم ملة والدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها مطاع بها يسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها يسمى ملة وانما كان شرعه اقوم
واعدل لخلوه عن الاجبار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة
وحرمة البيتوتة مع الحائضة في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الاداب
التي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو في القصاص وغير
ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم
اى اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما استقبل اليه واشدهم عصمة
فان الانبياء عليهم السلام معصومون وكان عليه الصلوة والسلام اشدهم واقواهم في العصمة لان
الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته
لمن يتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اى
بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المشهور المبعوث الى الاسود والاحمر اى العرب و
العجم وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته قبلت شفاعته يوم المحشر
بكسر الشين من حشر يحشر ومحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابو
القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كنى عليه السلام بابي القاسم اكبر اولاده ونما

لانه يقسم الناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الابح مبالغة في مباشرة القسمة وانزل
معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه باق على وجه كل زمان
والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا اى ظاهر اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان
بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا ماخوذ
من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا كتابا بدل من
كتابا كريما مرضيا جامعا بمنافع لا يستقصى وقرانا مقروا قديما لان كلامه يومن صفات القديمة
الحقيقة التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي مفاصل الايات
محفوظا في القلوب ويروى في الصدور ومقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن
بالقدم ثم صرح بما يدل على ان هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ
والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعنى المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم
من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك
لقصور في الالة القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم
بذاته قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ
المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد لك ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه البطلان سبيلا من جهة من الجهات
الا انه خصها تين الجهتين لان من ياتى شيئا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق
اليه نسخ اى لا ينتهى حكمه بعد زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك لانقطاع الوحي
وتقرر احكامه الى يوم الدين ولا تحريف في اصله بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود
بكلم التورية او وصفه بان يغير مثلا اعرابه وتشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم
في الانجيل من قوله تعالى ولدالله تعالى عيسى من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق تحريف
الى القران اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت
من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهتدين
عن مطاعنهم كيلا يفضى القاصرين الى سوء اعتقاد فيهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر
رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان
انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه السلام جعله خليفة
في امامة صلوته في حال حياته فابرم قواعد الدين احكمها ومهد بسطها ووطئها من ذلك تصليبه
في دفع ما نوى تركه معطلين بان صلوته عليه السلام كانت سكنا لهم ورفع مبانيه وشيد يقال
شيد البناء اى طوله واقام الاود وسد ثق الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو
الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة اى الخلل و

وقام قيام الانبياء بامر دينهم ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوى وجلب المصالح جذبها ودرء
المفاسد دفعها لاوليهم واخرهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع
من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اتبع اثره وهو بتجريد الشام ما بقى من رسم الشرك والزور
ونيرته طريقته فجروا وفتحوا واعناق الجبابرة هما جمع العنق وهو معروف والجيد وجمع الجبار وهو
الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك
الفرس حتى اضاءوا بدينه الافاق واشرقت الافاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق
بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروها
من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن
من الزيغ وهو الميل الى العقايد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلاله
وهو السلوك بما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة يكافي بما ثل سابق بلائه سابق مشقته
وعنائه في ازهاق الباطل وافنائه ويضاهي يشابه حسن عنايته نفعه وكفايته في اظهار الحق و
اعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى اله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم مسالك الافكار ومنازل
الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه او نصر واوى في مكانه وسلم عليه وعلى اله
واصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان
كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته
الخاصة به وصدور اثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه
قسمان احدهما صفات تختص به قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني اثار
صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فيختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضا للسيف
وبحسب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه تفضيل بعض افراده اي افراد ذلك النوع
بعضا الى ان يعد واحد منهم بالف ولو اراد امثال الرجال تعاونت الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد
احدهم سماء والاخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاصيل الانواع
فيما بينها فبحسب تفاصيل متنوعاتها المستتبعة لخواصها واثارها المقصودة منها كما اشار
اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي
عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات بالجملة في حيوته بانفاسه وحركته بالارادة
واحساسه وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم
مطلقا او للجسم النامي وللحيوان وانما تميز الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر بما اعطي
نفس القوة النطقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها
يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداد لادراك المعقولات والعلوم الضرورية
الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها في المشاركات والمباينات

بالمعارف

واهلية النظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وعلمه بما امكن واستحال فاذا كماله
الاشرف الاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات ههنا وان كانت الاخلاق الحسنة
تابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا بها ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له
كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك فلتعسر
الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء
جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها او بضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم
اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دائرا امرهم بين منقول متخالف الاصناف ومعقول
متباين الاطراف وفروع متداينة الجيوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترقوا هممهم
في اقتناء العلوم وتفاضل درجاتهم في الترقي الى مراتبها الحان قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه
في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير
الكثرة لا الحصر في هذه العدة وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي
يحبر الكلام ويزينه في شان الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثرت الحديث اذا ذكرته من غيرك
اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني اي يريد الرسول باختلاف امته اختلاف هممهم
في العلوم بقوله ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة واحد في الفقه
لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة اخرى بالكلام لضبط العقايد فينتظم بها امر المعاد
وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة
او صناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى
لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم
فالواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم هذا كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة
ومنقبة واعلاها فضيلة وازيد درجة وانفعها فائدة واجداها عائدة واحراها اي اجدرها بان تعقد
الهمة بها والقاء الشراشر عليها يقال القى عليه شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل
بمعنى الاثقال جمع شرشرة واداب النفس اتعابها في تحويزها بها وصرف الزمان اليها علم الكلام
المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام بترك الاغراض لاد
لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين
من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام
بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرائع والاحكام اي وعلى علم الكلام بناء العلوم
الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث
ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الاخر الى درجة الايقان وذلك اي الايقان
هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل

الاعتناء وانه فى زمانه هذا قد اتخذ ظهريا اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر وصار طلبه شيئا
فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلفا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر يشتغل
به على القدرة قال وقيل هما فعلان والمعنى اى منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادر هو النقل عن
شخص معين او مجهول من غير تنقيح وتأنق فى درايته واستبصار فى روايته فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا
فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى هذا العلم مسالك التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من كتب المصنفين
فى هذا الفن فلم ارد فيها ما فيه شفاء لعليل بامراض الاهواء فى الآراء او دواء اى دى او ادواء
لعليل بحرارة العطش يعقد للطالب الاعتقادية والتشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد
وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة لا
لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله والهمم قاصرة ما قولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من طرف
الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره
اى انتفى حصول الشفاء والادواء عن تلك الكتب فى كل زمان لانتفائه فى زمان قصور الهمم فان هذا
الانتفاء اقوى والرغبات فى تعلمه قاصرة والدواعى اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه
بين ما اجمل من حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل و
مطولاتها مع الاسأم لما فيها من الاسباب الممل مدهشة للافهام فى الوصول الى حقائق المسائل
ثم زاد ذلك البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده
اى مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع عن دلائله بالاقناع مما
يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد فى الدلائل لكن يلحظ المقاصد بنظر
اليها بمؤخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب
التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها والاقوال التى صدرت عمن قبله والتصرف
بالرفع عطف على نقل المذاهب فى وجوه الاستدلال وكثرة السؤال والجواب ولا يبالى الام
المآل الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وكثرته هل ترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة و
منهم من يلتقط بجمع ويضم مغالطات شبهات يغلط فيها لترويج رأيه ولا يدرى اذا انتقاده
من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر فى مقدمة ويختار منها من المقدمات التى ينظر
فيها ما يؤدى اليه بادى رأيه اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليه مطالبه وربما يكر يرجع و
يحمل بعضها بعضا تلك المقدمات على بعض بالابطال وينظر الى المقاصد بسببه بالاختلال
ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط فى العبارة والتكرار فى المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير
الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز
بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف
الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم انشا دالى وجه ترتيبه

فى جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا
ليعرف الغث ما اخذه أم سمينا وسخيفا اى دقيقا ركيكا ما القاه وجده ام متينا اى قويا فصار جميع ما
ذكرته باغاله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى اى ساقنى وبعثنى الحدب بالعطف والشفقة
على اهل الطلب لهذا العلم ومن له تحقيق حق فيه ارب حاجة الى ان كتبت هذا اشارة الى الكتاب كتابا
مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه او دعته اودعت فيه لب الالباب
خلاصة العقول ومميزته عنه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة فى تحرير المطالب
الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحق يتبختر يتمايل فى مشيه كالمتدلل يتجلى
ايضا حالا مفعول له والشبه يتضاءل يتصاغر ويتحاقر افتضاحا كالذى ظهرت مقابحه و
انكشفت سوآته وبهت فى النقد والتزييف للدلائل والهدم والترصيف اى الاحكام
للقواعد على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر يهتدى الى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام
منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر
ويطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيها له بها وفى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد
موضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع وانامل
فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقرى اى الرجوع الى الخلف انا تأمل فيما قدمت
هل فيه قصور فازيله واتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اى من شقوق متدبرا
حافظا حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من اودعته وما عطف عليه اى فعلت ذلك حافظا
للاوضاع التى تبتغى اى يحافظ عليها دامرا منيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها
فى مقام الرمز والاشباع فلقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبه حتى جاء متعلقا بتلك الافعال
المذكورة كما اردت ووفق الله وسدد فى تمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله
جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا تلجلج تردد ولا اضطراب متناسب صدوره واعجازه و
ورواد فه اواخره متعاقبا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم
يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل رأيى ادبره
واردد قدامى كما يفعله الياسر حال تفكره فى الميسر واوامر نفسى من المؤامرة وهى المشاورة كانى
كان من المشاورين تأمر صاحبه بما يراه واشاور ذوى النهى جمع نهية وهى العقل لانها تنهى عن الفحشاء
من اصدقائى فقد خاطبها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبها سلطان الهند محمد شاه
جرذ نر وكثرة الراغبين فيها وقوله فى كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اذ زفها الله تعالى
يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا بغرف قدرها وتعلى مهرها بكثرة موقوف من
من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعتز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع
ناظر مستشرف للمواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب بنصره منها
بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة

الحجة حذف كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لا
بحالة لرائي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما
بالآخر ليعرف انهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل باحد وهو غني من ان يباهي غيره ويفاخره
واجلى من ان يباهى عليه ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اى فيما يمكن ان يتعلق به فلا
يتصور ان يفاخره احد اصلا او هو اعظم ممن ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد شانا تمييز
عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا وابداهم راحة وجنانا يقال بذى الكف اذا كان سخيا
واشجعهم جاشا كهونا لرابط رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار
بشجاعته وجنانا وافواهم دينا وايمانا واوعرهم سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع اى افزعته و
ابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية
التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين
بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين اراد ان ينعدم ورفع رايات
المعالي وانما قربت قارب الانتكاس الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التي
دعى اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اجود وقد اذنت اعلمت بالاندراس بالامحاد
محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحق لا زالت افلاك نعمته
هداه ولا فدا د مخزية لرضاه هذا دعا قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة
غير مرضية والى الله ابتهل انضرع باطلق لسان وارق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان
ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم ايام دولته ويقيم بما حوله اعطاه
وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به بما حوله الابقين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا
في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك
لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات ولا يجب وحينئذ
اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة التي للموجود وهو الموقف الثاني في
الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث
في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار
ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف
الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة
كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض
على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث
الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التي لا تتناهى ومنهم
من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده **الموقف الاول في المقدمات**

ففزع ص

وفيه مراصد

وفيه مراصد ستة **المرصد الاول** فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية فمما يجب تقديمه
في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اراد الوجوب العرفي الذي مرجعه
اعتبار الاولى والاخلق في طريق التعليم **وفيه مقاصد ستة ايضا الاول** تعريفه اى تعريف العلم
الذي يطلب تحصيله وانما وجب تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه
سواء كان حدا لمفهومه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له
يضبطه وتميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يعطيه
بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء وهي اللجاجة بمعنى الباطل اوشك ان يخبط خبط عشواء وهي الناقة
التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة
والكلام علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات
العقائد الدينية على الغير والزامه اياه بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى وجود
المقتضى والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا
ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة
التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه
اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم
بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل يتوصل به الى حفظ اى وضع يراد اذ
ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد
ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المقارن لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما
على جميع التقادير بل لا مدخل له فيه في ذلك الترتيب العادي اصلا الثالث انه اختار يقتدر على
يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء
السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان
ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل
العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد
خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة
دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك النسبة السابق
وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ
ولم يرد بالتقييد الذي ثبت عليه العقائد عددا معينا حتى يرد انها اذا ثبت عليها مرة لم يبق اقتدار
على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو للعلم الكلام لما قررناه لا
لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيما العلم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الحجج
والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع

قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير
وهذه يسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد
به العمل كقولنا الوتر واجب الزكوة فريضة وهذه يسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية
وقد دون علم الفقه لها وانها لا يكاد ينحصر في عدد بل يزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا
يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام اعني يكون عنده ما يكفيه في
استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها مضبوطة لا تزايد فيها
انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق
دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صوابا كان او خطاء
فان الخصم كالمعتزلة وان اخطانا في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا يخرجه من علماء
الكلام الثاني موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم
موضوعه الى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب بمزيد امتياز اذ به
اي بالموضوع يمتاز العلوم في انفسها بيان ذلك اي كمال النفس الانسانية في قوتها الا
انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقايق
واحوالها متكثرة متنوعة فكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة
اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوايل فضموا الاحوال
والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة
تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او
تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة
من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في
موضوع اخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها لموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه
الطريقة في علومهم وهو امر استحساني لا مانع عقليا من ان يعد كل مسئلة علما برأسه
ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه
اخر او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات
بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك اذ كان تعريفا للعلم واما اذا كان تعريفا
للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم
وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك
لان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة
الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة
وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعلومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة

موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال
فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها
تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعيد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة
يتناول المحمولات متناولة ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية
او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا
وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
له ومحمولا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا
ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يجب ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في
عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان يبحث المتكلم عن قدرته
لاثبات عقايد دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي
اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا
كحدوث العالم اي احداثه او في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب
الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه او لا والثواب والعقاب في الاخرة من حيث انهما
يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب وعدمه والا لكانت من
قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن
غيرها من غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجوهر والاعراض اي احوالها لا من حيث
هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا
يتداخلان والاعراض لا ينتقل لا يقال ذلك المبحث انما يورد في هذا العلم على سبيل البداية لا على
انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال الموضوعة لانا نقول ليس ذلك المبحث من الامور
البينة لذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه
في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان يكون راجعا الى احوال الموضوع وليس
كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف
الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي او في علم اخر
اي وان بين في علم اخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادئه شرعي اذ لا يجوز
ان يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم
اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقائل ان يقول ان
مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم
شرعي يبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه الى علم شرعي فان سلم بطلان الثاني فلا نسلم
بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم
لا يتبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك

انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه
واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي هو غير الموجود متوقف عليه واما اثباته فلا مجذور
اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا
لشيء منها واما وجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما
يقال في توجيه النظر الثاني لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه
لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان
الموضوع ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه
مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى هو اعم موضوعا
دون الادنى لان الاخص الادنى يثبت في الاعم الذي لانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان
يعني كون اثباته تعالى مبينا في علم اعلى من علم الكلام باطلان اما بطلان الاولى فمما لا ينبغي
ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى
مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم
الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا
كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية اي من علم غير شرعي بل احتياجه اليه ليس علما شرعيا
مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال
انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى البيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي
ولا يعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود
بما هو موجود اي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام
ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو
ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون
عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد
يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال الامور لا باعتبار انها موجودة
في الخارج اي يبحث فيه عن احوال الامور لا بتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في
الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد
العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه مسائل كلامية كما تعرفه
لا يتغير فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون
لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية
فيندرج بحث الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يعرضها من حيث موجودة
مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق في هذه المسائل الكلامية اذ المسائل

البالطة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه
المسائل الكلامية الحقة قطعا ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون
المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف
وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام
مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام
كما اشير اليه واي كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه
بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون
البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذ من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول
الكل وللقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف
تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهذا باطل كما مر وان جعلت قيدا له نجد تلك الحيثية
لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث
فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد
فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه
فائدة غير ما هو فائدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وليزداد عطف
على دفعا رغبة فيه اذا كان العلم مهما للطالب بسبب فائدته غير ما هو التي عرفها فيوفيه حقه
من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر
الى تشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ
آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين
رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هذه الاعلام منكم الثاني بالنظر تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا
الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه
الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين اي عقائده من ان تزلزلها شبه
المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى ما عداه منها فانه
اساسها واليه اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل
منزل للكتاب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام
مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان
ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات
المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى تشخص في قوته العملية وهو صحة النية
باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال بها اي بهذه الصحة

في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي الفائدة التي
يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب
لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اي شرفه فانما وجب تقديم مرتبة
العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء
في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت فيما مر ان موضوعه اي موضوع الكلام و
هو المعلوم اعم الامور واعلاها منشأ واول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته
وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية
ينبئ عن شرفه ايضا وغايته التي هي تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات و
اجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وحقية الصورة العارضة
لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلالة بالنقل وهي اي شهادة العقل
لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي يطابق
فيه العقل والنقل عطفا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام
عقولهم بها مأخوذة من الوهم لا من صريحها فلا وثوق لها اصلا وهذه الامور المذكورة في
شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته ودلائله هي جهات شرف العلم لا يعدوها اي لا يتجاوز جهات
الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل قوم فترجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو اي الكلام
اذا اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب
لما تقدم وما تأخر والموجود عند الشروع المأخوذ في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم
الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب
تنبيها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال التي هي المقاصد لان كل علم يدون له مسائل
هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد اما تصورية او تصديقية هي الوسائل الى تلك
المقاصد لان كل علم يدون وربما عد جزء منه لشدة الحاجة اليه واما عن موضوعه جزءا ثالثا
ففيه اي الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة
عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما
صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي اي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم
لانه المطلوب في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه
نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد يكون ضرورية فيورد في العلم اما لاحتياجه الى تنبيه
يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى ما آل معناه كانه قال
وهي الاحكام النظرية للمعلوم سواء ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او ما يتوقف عليه
اثبات شيء منها سواء كان قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم

الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليس له مباد تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا
او غير شرعي وذلك اي علماء الاسلام قد دونوا الاثبات الدينية (العقايد) المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله
تعالى وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء الكلمة الحق فيها ولم يرضوا ان
يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية
التي يتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او باعتبار صورها
وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد
تبين في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي
اي فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا يتوقف تلك المبادي
عليها لئلا يلزم الدور ومما قررنا تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل
كلامية ويجوز ان يكون مبادي العلوم الشرعية مبنية في علم غير شرعي ومحتاج بذلك اليه مما لا يجترئ
عليه الا فلسفي او متفلسف لمحض فضلات الفلاسفة وشبهه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية
مما لا يقوم به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا
ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فمنه اي الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق ولنفاذ
حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك
البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى الى الادنى
دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد السادس تسميته وانما وجب تعليلها
لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يقتضي بالطالب مع ما سبق
الى كمال استبصاره في شأنه انما سمي الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم
علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام
الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى
رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع المنطق في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى
الا رئيسا لها او لان ابوابه عنونت اولا في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان
بقي الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه وسببا ايضا لتدوينه
حتى كثر فيه اي في علم الكلام اثر قيل او حادث التشاجر اي التقابل والتسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء
العباسية كان يرى الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن
فغلب عليه تسمية للشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على
قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على المنطق في العقليات والمخاصمات المرصد الثاني في تعريف
مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع

فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى الضرورى والمكتسب ثانيا
ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته
للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل
الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف
عليه اثبات العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد فى علمه كيلا يحتاج الى علم آخر والمباحث المذكورة
فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفى افكار الاذكياء تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثمانى قواعد
متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى فى العلم واقسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق
الموصلة الى المطلوب النظرية وفيه اى فى العلم المطلق ثلثة مذاهب الاول المذهب الاول انه ضرورى يتصور ماهيته
بالكنه واختاره امام الرازى بوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده اى بانه موجود ضرورى
اى حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق
جزء منه لان المطلق ذاتى للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذى
هو كل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزءه سابقا عليه والسابق على الضرورى اولى ان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضرورى وهو المطلوب والجواب عنه ان الضرورى حصول علم جزئى متعلق
بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اى حصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره
وغير مستلزم له اى كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا يتصور شيئا من تلك
العلوم مع كونها حاصلة لنا بل يحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها
عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلقة بوجوده متصورا فلا يلزم
تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما
يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شىء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان
لا يقال لكن للمستدل عما ذكره بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك
انه عالم والعلم احد تصورى هذا التصديق وهو بديهى ايضا فيكون تصوره السابق
على التصديق البديهى اولى ان يكون بديهيا فان قلت فى جواب هذا التقرير لا يلزم من
بداهة التصديق بداهة تصوره ولا بداهة شىء منها فان التصديق البديهى ما لا
يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصورا بهما او باسرها كسبية فلا يحتج الا
ببداهة التصديق على بداهة شىء من تصوراته اصلا قلت فى رد هذا الجواب ان الدعوى
حصول هذا التصديق بلا نظر فى الحكم ولا فى شىء من اطراف لا يتخلف عنه البله والصبيان
الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا فى حكم ولا فى تصور لا نزاع فى التسمية بان التصديق انما
هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة فالبديهى منه هو الحكم المستغنى عن
الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم

وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدى طائلا فى
هذا المقام لما عرفت من الشاهد التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى
جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما
بالكنه كما يحكم على جسم معين مشاهد من بعيد انه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان
او حجر بل وقع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل يحكم بان الواجب تعالى انا نفس ولا وان لم يعلم بحقيقتهما
بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه مطلعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم
مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل فى تصوره بحسب الحقيقة الوجه
الثانى ان العلم لو كان كسبا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو بط قطعا او بغيره وهو ايضا بط لان غير العلم
انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه
على تقدير صحته حجة على من يقول انه اى مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم
كونه معلوما كذلك بحجة ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره
بكنهه ممتنعا والجواب غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان
اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذى نحاول ان نعلم اى نطلب ان نحصل
على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على
حصول علم جزئى او متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور
حقيقته على حصولها فى بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل
الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق فى الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما
ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة
فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان
تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهية فى ضمنه
قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية
العلم فى النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها
ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثانى ان يرتسم
فيها بمثالها وصورتها لا بحصولها على قياس تصور صورة الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب
بتعريفها اضمحلت الشبهتان كلية المذهب الثانى وبه قال امام الحرمين والغزالى انه ليس
ضروريا بل هو نظرى ولكن تفسيره بتحديده عسير وربما نصرا بالدليل الثانى وانما قال ربما لان النصرة به
تخييلية الا ترى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون تعسيره وان لم يتم لم يدل على شىء فالا نظر فى
معرفته القسمة والمثال اما القسمة فان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم
او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم

ان يتصورها

مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد يميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب
للجازم بالثبات الذى لا يزول بالتشكيك واما المثال فكما يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك
الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين فهذا القول بعيد فانهما اى القسمة والمثال ان
افادا تميز الماهية العلم عما عداه صلحا معرفا وحدا لها اذ لا معنى بتحديدها ههنا سوى تعريفها والا لم يصلح
بهما معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة للشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون
تميزه واعلم ان الغزالى رحمه الله تعالى صرح فى المستصفى بانه يعتبر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لا يتعسر فى الادراكات
الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتراك والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته
فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التحديد مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم
كما اعترف به المذهب الثالث انه نظرى لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة
انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اى هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لديهم
عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقى الاعتقاد الراجح المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل
عن ضرورة او دليل ظنى داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه فيرد عليهم
اى على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة
التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده
بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم
باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما
ومناقض لكلامه ايضا لان هذا اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعى
هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة
فلا يخرج العلم عن تعريفهم وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه لا يمنع ذلك اى كونه شيئا لغة
الثانى للقاضى ابى بكر الباقلانى انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن هذا علم الله سبحانه وتعالى
مع كونه معترفا بان لله تعالى علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه
دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعلم الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على المشتق منه مع زيادة وايضا
فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا يكون الا كذلك لان ادراك الشئ لا على ما هو به
جهالة له لا معرفة الثالث للشيخ ابى الحسن الاشعرى فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذى يوجب كون
من قام به عالما او هو الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ
العالم فى تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى المتعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه دور لاخذ
المعلوم فى الحد وفيه لان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل
فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم

نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعنى ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم
لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اى احكامه وتخليته عن وجوه
الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها فيدخل القدرة فى الحد ويخرج عنه
علمنا لا مدخل له فى صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم
ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالبارى تعالى عز اسمه وبالمستحيل فان تعلق به هذا العلم
ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح
به الاتقان فى الجملة وان لم يكن بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه
العبارات المذكورة مثل تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين
مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى واثبات اى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة
والدور فانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على
الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم بالتجوز فيلزم
تعريف الشئ بنفسه او الثقة به اى المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون
البارى تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه شرعا الخامس للامام الرازى انه اعتقاد جازم
مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج
عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده على التعريف الاول المنقول عن المعتزلة
مع انه علم يقال مثلا علمت معنى المثلث وفى الجواهر علمت معنى حقيقة اذا اراد ان الاول من المفهومات
الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشئ كليا او جزئيا
موجودا او معدوما فى العقل اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص
بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء فى نفس المدرك بكسرها وهو اى كون العلم حصول الصورة
او تمثيل الماهية مبنى على الوجود الذهنى وسيبحث عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة
عنه وهذا اى ما ذكروه فى تعريف العلم متناول الظن والجهل والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها
علما اى جعلها مندرجة فيه تحته كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق
على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس
بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد
يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى لا مضايقة ولا منازعة فى الاصطلاح بل لكل احد
ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية المطابقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب السابع
وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناول التصور مع التصديق اليقينى انه
صفة اى قائمة بالغير يوجب تلك الصفة لمحلها او هو موصوفها تمييزا يخرج به عن الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات يوجب لمحالها

تميزا عن غيرها ضرورة اى الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده ممتاز عن الابيض
واما الادراكات فانها يوجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم ويوجب لها تميز المدركات
عما عداها اى يجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعانى اى ليس منها الاعيان
المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج بها ادراكات هذه الحواس فانها يوجب فى الامور العينية كما
سيصرح به لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن
والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وبهذا خرج الجهل
المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب
او السلب الى مقتضيه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة
بمحل متعلق عن شئ يوجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك
المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة
انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذى
لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان
المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين المتصورات فان مفهومى الانسان واللا
انسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان
صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع
تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية
شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول
مجاز على التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف
التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا وهو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا
صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وعلم تصورى به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه
الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا
او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال وقد ورد على الحد المختار
العلوم العادية والعلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب
الآن ذهبا فانها يحتمل النقيض فيخرج من الحد مع كونها من افراد المحدود انما كانت محتملة له لجواز خرق
العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات
المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال
واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يركب من الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل
لذلك المكان المخصوص حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال
احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اى من ذلك النقيض محال لذاته

لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذاتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق
التميز الواقع فيه اى فى العلم العادى للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت
للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز
بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التميز اما
لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب فهذا الاحتمال الثانى المغاير للاول هو المراد من الاحتمال
المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفى فيه وانه ممنوع ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة
الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح فى شئ منهما والمعانى خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية
اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا فى الامور
العينية ومن يرى كالشيخ الاشعرى ان اى ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتى يطرح هذا القيد
فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا فى الحد المختار ونقول بين المعانى الكلية
وهذه الزيادة مع الغنى عنها يخل بالطرد اعنى طرد الحد فى جميع افراد المحدود وجزئياته فيها وشموله اياها
فهو محمول على معناه اللغوى دون الاصطلاحى او يخرج بها من الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالاشياء ولذا
وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص
بين العالم والمعلوم تماشيا فى حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقض واعلم ان احسن ما قيل
فى الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به هى فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم
الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام والمعنى انه
صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل
المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب وليس فيه انكشاف تام وانشراح
ينحل به العقدة **المرصد الثالث** فى اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اى العلم
بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المعتبر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اى
ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية
كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت
فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اى وان لم يخل عن الحكم فتصديق و
المتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس
الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصور النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى
ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان
حكما اى ادراكا بان النسبة واقعة او ليست واقعة فهو تصديق والا فتصور فيكون الكلام من
قسمى العلم طريق موصول لحصر وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التى يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب
والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد

كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم اي وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولبعضه
المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له
فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت
نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع
من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم هو
ممتاز عن الاول بحقيقته وجدانا وبالاعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق
وعدمه في التصور **المقصد الثاني** العلم بالحادث قيد بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يوصف
بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي
يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات
واورد عليه زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد ايضا انه
يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان وسائر ما يتوقف
عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق ولا دائما ولا
بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة
في التعريف فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه
سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق
وما ذكرتم من زواله بالاضداد وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا
بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال
باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به
امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي
هو ايضا غير مقدور الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري
والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة
على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو
عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور الانفكاك
قبل حصوله بان نترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها
لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف
حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة
مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة و[illegible]
غير غائرة وكالعلوم بالامور التي لا تنفك هي ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات

لا يجتمعان

لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس
او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري
فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي
قال الآمدي معنى تضمنه له انه بحالة لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب
وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما توجبه النظر الصحيح كما قاله البعض اذ ليس ايجاب النظر للعلم
مذهبنا بل حصوله بطريق العادة عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه ليدخل في الحد بعض الضروريات
اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك
فمن يرى ان الكسب لا يكون الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين
لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا
سوى ان طريقه مقدور او هو اي النظر عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا
يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر
مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري لازمه اي الكسبي
عادة بالاتفاق من الفريقين **المقصد الثالث** ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري
بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته كذا وبعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه
ولا نظر فيه واذ لولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ حينئذ يكون كل واحد
من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك مستندا الى
تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات والتصديقات فاما ان يدور الاستناد
في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى وهما ممتنعان في الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان فما كان مكتسبا
فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا
وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرتم من لزوم الدور او التسلسل وكونهما
نوعين من الاكتساب ومقتضيين الى ان يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير
وحينئذ يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل
ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس بتام بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور
لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس
الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اي كون تلك القضايا
معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف
بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون
معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على
معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع واذا جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك

التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجد مطلقا اي يجد معلومية تلك القضايا على
ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا يقوم عليه قطعا لان كلما يورد في اثبات معلوميته صدق
مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال ازاد ان ما ذكرناه في
امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها
كسبية وذلك لانا اذا انتجنا ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما
من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض
لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة
والوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق
بان العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب حقيقية في هذه المسئلة وهي اي تلك
المذاهب بطريق التطابق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لعدم
حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف بعض من الكل
او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا لا نسلم ان ليس
لقدرتنا تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبيا وتحصيل
عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل اسم كتاب العلوم كلها ضرورية
لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد
الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال لنا قوم اراد بالضروري معنى اليقيني دون
البديهي المستغني عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الا شعري وفرقة تمنع ذلك
اي توقفه على النظر وهؤلاء ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس
بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع
به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل يخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان
العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول
بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التولد وقد ينسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا
باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بعدم توقفه عليه انه
لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ويخالفه لما يجده كل عاقل من علمه بالمسائل
المختلف فيها يتوقف على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل
منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال
الامام الرازي واختاره في كتبه بوجهين الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب
لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان
المعقول عنه بالكلية هو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا

واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور
به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما مشعورا به من وجه دون وجه ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم
يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن
طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب
عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه
فان المجهول المطلق ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما صدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه
المجهول ليس كذلك بل قد تصور بشيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول ههنا
هو الذات والحقيقة التي نطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة
عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما يعلم الروح مثلا بانها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة
مخصوصة هذه الامور المذكورة صفاتها ونطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لتتصور بكنهها او بوجوه
اتم مما ذكروان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والمجهول
امرا ثالثا هو المطلوب يقوم به اي الوجهان به وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على
كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا
ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما
حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد ان يكون ذات
ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا فيمكن تحصيله فهذا معنى قولنا المجهول هو الذات
اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا
وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول
ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث متعلق بغرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت
قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه
فعلى هذا التقرير الاخير ثمة امور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار
مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان يجب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول
وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتبارات المعلوم واعلم ان صاحب
نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على
سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول
غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف
هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصوري
ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل
الافكار المطلوب المجهول هو الحقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وفاقا لبعض المتاخرين

هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات
جزئين ومن حمليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به او غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير
مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معًا لكن
قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق فان العكس المستوي بعكس
نقيض كل منهما ينافي الاخر فان الاول ينعكس بعكس المستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص
من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس
المستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما
منافيًا للاخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان
انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان وايجاب
بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به او تصور غير مشعور به
وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض ما ليس بتصور
مشعور به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا
مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا مشعورا به وقس على ذلك حال الحملة الثانية فان العكس
المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية
الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثاني من متمسك الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال الماهية
هي المعلوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء
كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان
معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني فلان
جميع الاجزاء بنفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية
ان عرفها فانها لا تعرفها بالتحقيق من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج
اي وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل وهذا المحذور انما يلزمان معًا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه
الماهية وهو ممكن فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفًا
لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج
لا يعرف الماهية الا اذا كان ثابتا لها لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم
بذلك الاختصاص المشمول يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف الخارج اياها
وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع
الاجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذلك الكل يكون متقدما عليها

فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق
المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست
تلك الاجزاء بما فيها فلا بد هناك من اجزاء اخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونها
اي او يكون تحصيل الماهية بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصيل الماهية
بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلًا
فيها فلا يكون جميعًا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم
كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموع وكل واحد قد يختلفان في الاحكام فان
كل انسان يسعه هذه الدار التي لا يسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزم كل واحد منهم بل
يقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي
وان لم يصح ما ذكرناه من انه يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان
كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا بعضا اجماليا كما لا يخفى
فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه
وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضًا
داخلًا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه
وقال غيره وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء ويحصله
على ما نحضه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذاتية الا انهما متغايران بالاعتبار
فانه قد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل
الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر
من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا بتصوراتها معا مرتبة يحصل
لنا تصور اخر مغاير لذلك المجموع المرتب المتعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والجزء يكذبه فلذا
قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة
فهي فتلك الاشياء المستحضرة المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما
ستعرف لا ان ثمه مجموعها من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اي تصورها
وتوضيحه ان صورة كل جزء مرات تشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما
بالاخرى صارتا معًا مرآتًا واحدة تشاهد بها مجموع الجزئين قصدا وتشاهد كل واحد منهما ضمنا وهذا هو
تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصور الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار
على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها مقدم على الماهية وله
مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع
تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حد نست تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وهذا المجموع و ثم بعد

وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقديمها للماهية في الخارج فانها متقومة بجميع
الاجزاء بمعنى ان ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقوم والكل اي جميع الاجزاء المجتمعة
هو الماهية بعينها الا انها تترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية
واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها [فيه]
امر خارج عنها لازم لها ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد
من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم
عليها في الذهن ولما كان الجواب المناقض محتاجًا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليها جزمًا بل اشار بقوله والحق الى
اشعار بما ليس حقًا وستراه اي الامام الرازي يطرد هذه المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض
بتغيير ها فنقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت الاجزاء وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان
كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزايد
هو الوجود وتلك الامور معروضات له لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود [مطلقا]
سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيد به اشعارا بان هذه المغلطة
سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج هذا
اي هذا كما ذكرناه او نختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف
بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه
للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من تعريف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان يعرف
شيئا من اجزائها وذلك اما بنفسه او بغيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يعرفها
بوجه ما يميزها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من اجزائها الا يرى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية
في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان
قلنا اذا كان البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود
اليه ايضا الجواب برمته او يختار انه اي تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص
فان الخارج اذا كان لازما مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صح ان يكون معرفا
لها بلا لزوم محذور ولا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو [المنتشية]
لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على
تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها
باعتبار شامل له اي مجملا لا على تصورها ما عداها مفصلا فانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل يمكن
كاختصاص علمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا
الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور المتداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية و
انما فسرناها بذلك ليتناول الحق التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كان الجواب المذكور يكفينا

ايضا والخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا يمكن
الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا لامتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا يتصور
التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا فلاحتياجها الى معرفة اخرى وينقل الكلام [اليه]
فاما ان يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم
بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية [حضورها]
معا مرتبة وانه اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة
والخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر
فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتب حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما يحصل [بالكسب]
الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه
يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذا الامور الخارجية المتعددة
فان قلت هذا الجواب لا ينافي التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان
المعاني البسيطة الحاصلة قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افاد
العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف
يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم بنحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا على مذهب الجاحظ
ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا
كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك
اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة هذا خلف احتج لهذا المذهب بانه
اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله
على نظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية واثر اي
التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع
وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف
اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه
اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف
كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا
تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا الا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا
حاله ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع عن تكليفه والا لم
يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه
قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحقيقه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف
موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شيء تابع لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق

به لزم الدور المذهب الرابع فى هذه المسئلة ان الكل نظرى سواء كان تصورا او تصديقا منها
يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية
ويبطله ما مرّ من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون
الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصورى او تصديقى
الا والنفس خالية عنه فى مبداء الفطرة ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتيقن من الشروط
كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى والجواب ان الضرورى المقابل للنظرى
قد يخلو عن النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد
به يقبل النفس ذلك العلم الضرورى فلفقدهما اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعنى
القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذا قد لا يخلقه الله تعالى فى العبد حتى ثم يخلقه
فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا
غير مقدور اذ لم يتعلق بقدرة العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية
اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية
من الدينية وغيرها ينتهى اليها والمبادى الاول ولولاها لم يحصل علم اصلا وانها ينقسم الى الوجدانيات
وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بالاتها الباطنة كعلمنا بوجود ذاتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا
وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة اى غير معلومة الاشتراك
يقينا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات
ادراكها الحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات
والمشاهدات والى البديهيات اى الاوليات وما فى حكمها من القضايا التى معها القياس وهذان القسمان
اعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق
واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة
والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما وردهما دون الاخرى الفرقة
الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد
الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات فقط اى دون البديهيات
وهذا القدح نسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذا النسبة الامام الرازى ولما
كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم
ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع الحس
من امور ينضم اليه اى الى الحس فيضطره اى يلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا يعلم
ما هى اى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجب للجزم ومتى حصلت وكيف حصلت فلا يكون الحسيات
بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا هو حق لا شبهة فيه والا اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات

ماذكرناه

ماذكرناه من التأويل فاليها اى الى الحسيات ينتهى علومهم فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا فى
علومهم التى يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء
وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال بأحوال
المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم
بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ
من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم
التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات وهذا وقد صرحوا بان الاوليات
انما يحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح فى الحسيات
يؤل الى القدح فى البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات اى فى القضايا الكلية
او فى الجزئيات اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار
حكمه فى الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة
فى الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى
حكما على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كلها موجودة
فى الخارج فى احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولا شك
انه لا تعلق للحس بها اى بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطى حكما شاملا لها والحاصل ان الحس لا يعطى
حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا وهو واما الثانى
وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه
فى اى جزئى كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبولا ولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى
الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء
يستضئ بضوئها والشعاع البصرى المحاذى حولها لا ينفذ فى الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائى
جرم النار عن الهواء المضئ لها المتشابه بضوئه اياها فيدركهما معا بجملة واحدة فى و يحسبهما نارا
واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتاز النار عن الهواء المضئ بمجاورتها فادركها على ما هى عليه
من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التى يستصغر حالها وكالعنبة فى الماء
ترى كالاجاصة وسببه ان ابصار الاشياء على القول الاظهر انما هو بخروج الشعاع على هيئة
مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغرا وكبرا بحسب
صغر زاوية رأس المخروط الشعاعى ينفذ الى المرئى وكبرها ثم الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى
ينفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ
والرقة فان فرض فيه تفاوت بان كان مثلا ما يلى الرائى دقيقا كالهوائى وما يلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنا هذا
فان تلك الخطوط ينعطف ويميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم يتصل الى طرفى المرئى

فيكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة
الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة
اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين
الاولين اصغر من التي بين الاخيرين فلذلك يرى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى
كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل لزاويتين مستقيمتي
الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي يرى
الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية
اضيق الى ان يتفاوت الخطوط الشعاعية حتى كان بعضها ينطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه
نقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمزة
احدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد عن الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما
الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا
مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذات واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا
واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين
او الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول
فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى القمر الذي في السماء وينعكس من سطح الماء اليه
ايضا مرة فيرى في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يقصد الحول
تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين وفي احديهما واما الاحول الفطري فقلما
يرى الواحد اثنين وذلك لامتيازه بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج
من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا ترى
تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج الوان منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر
يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان
اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتريهما النفس
اثريهما ممتزجين ولا تقدر على تميز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم
يتمكن النفس من تميز بعضها عن بعض ولذلك ادركها انها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب فقيل هذا من اشتباه
الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب تموج الشعاع البصري المنعكس من ارض
سبخة كما ينعكس من الماء فيحس لذلك كالماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج وسببه عدم
تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه
بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف ذلك كالعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعة يرى هناك خط مستقيم
لا وجود له قطعا والدائرة لإذاله بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار و

لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع وذهب الى الحس المشترك ثم ادركها في
موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كانه ممتد اما
على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال
الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي يرى
الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء بعد ما ادركه في موضع آخر
محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين وانهما
وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او
ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة
ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكذلك السفينة المتحركة نراها ساكنة ويرى الشط
الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب معه والسفينة ساكنتين
ولما تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى
جهة متحركا الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر بحركته الكلي من المشرق الى المغرب
ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه فقد يتحرك شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم
فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر البعيد
عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع
بين الجزئين قطع من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحركنا
الى جهة رايناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى
اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة
وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك
نحو المغرب ويرى الشجر المستقيم على الشط منعكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة
من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بچنك
فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى
تحت رأسه من موضع اقرب منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على
عكس ما ذكر الا ترى انك اذا سترت سطح الماء من جانبك يستر عنك رأس الشجر في الصورة الاولى
وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط
المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو قريب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها
هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات
بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما
لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع

المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فنراه كانه منتكس تحت سطح الماء ونرى
الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذ افرض المرآة كنصف قالب اسطوانة
مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر
طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما ينعكس من خط مستقيم مساو
لطول الوجه ويرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما ينعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه
والزاوية التي يديرها هذا المنحني اصغر من التي كان يديرها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه
انقص مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا
بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه
يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس من خط بعضه مستقيم و
بعضه منحن بل يقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا و
بالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايات تتبع اختلاف الوجه في المرئية الوجه الثاني وهو
الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز من الامثال فربما
جزم بالاستمرار اي بكون شيء واحد موجودا مستمرا عند تواردها اي توارد الامثال كما يقوله اهل
السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون
واحد مستمر وكما يقوله النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع
ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المماثلة اذا اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء فوارة
فقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات بهذا والسبب في غلطه
عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصية لكن الخيال لم يستثبت
ما به يمتاز كل منها من غيره فتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو
الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض ان النائم يرى في نومه ما
يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم يكون باطلا وكذا المبرسم
اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح
خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة
ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في
الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال بدفع
المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فيتسلط على القوى فتركب صورا خيالية وترسمها في الحس
المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس
وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتياده ما يدرك لا يقال ذلك اي غلط النائم
والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا ولا يقع فيهما الغلط اصلا لانا

لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان
سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه
وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء السبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي
لا بد منها في نفي الغلط من احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك
والشبه ثم حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد من الثلاثة
بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم
انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا
والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخرها وقرره
ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي اشرنا
اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين مدركات بالحس وبغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق
او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس فقط وليس شيء من الاحكام
محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوسين حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره من العقل بواسطة ادراك الحس لذلك
المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان هذا اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا
بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف
بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل وانبتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرها دالة على غلط العقل
في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها ادراكها
المتهم فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة
مبنية على ان الحس ليس حاكما فمن اجاب عن النقض بان البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به بنفسها قلنا
فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق هنهنا ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط
المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطة وازالة ما عسى يشوش النفس من الذهول عنه
وزيادة اطمينانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم
نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء
الحكم قلت نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليله لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا
بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما
الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب
عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل فظهر انه لا تشنيع لذلك على ذلك الناقد ومن
تابعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة
انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب من اجزاء شفافة
لا لون لها وهي الاجزاء المائية المترشية وقد يظن سببه اي سبب تراءيه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشفة

القابضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جداً وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها
الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار
يرى الجدار كانها ابيض فلذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشيه جداً يتخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغا
من النمط كما هو كذلك من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قررته واظهر منه اى من الثلج فى الدلالة
على غلط الحس الزجاج المدقوق دقاً ناعماً فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج
يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاء صلبه يابسة ومتفقة فى الصور والكيفيات
لا تفاعل بينها لعدم الانتصاف واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً
عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل واظهر منهما فى الدلالة على
غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه ابيض ولا بياض هناك قطعاً اذ ليس له الا الزجاج
والهواء المحتقن فى ذلك الشق وشئ منهما غير ملون اى ليس شئ منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس
هنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهة هذه الفرقة ان مقتضاه اى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة
على ان حكم الحس لا يعتبر فى الكليات ولا فى الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلى او جزئى بمجرده اى بمجرد الحس و
الاحساس به اما فى الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان
العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخر يوجب الجزم
كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن للعقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائماً لا ان لا يوثق
بجزمه اى بجزم العقل لما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس
لا هذه الصور فكيف لا يوثق بجزم ههنا مع ان بديهته مشاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا
الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفاً على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه
وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه اى ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول
فى بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعاً اذ لا فائدة فى هذا الموضع لذكر كون
الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق لذلك الاحتمال **الفرقة الثالثة** القادحون فى البديهيات فقط
اى لا فى الحسيات فانهم معترفون بها قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان
فى مبداء الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات
وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجاباً او سلباً اما بديهة عقله كما فى البديهيات واما
بمعاونة شئ آخر كما فى سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات
والتصديقات ولذلك قيل من فقد حساً فقد علماً متعلقاً بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه
لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها فى الماهيات لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه
لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها سائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس
شرطاً فى حصول عقلى ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه

فلا يلزمنا من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع القدح فى الحسيات التى هى اصل لها ولم يرد بكون البديهيات
موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فيها
القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها ولهم فى ذلك اعنى القدح فى البديهيات شبه الاول ان اجلى البديهيات
واقربها فى الجزم قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون اعنى الترديد بين النفى والاثبات بانهما لا يجتمعان و
لا يرتفعان وانه غير يقينى اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقربها فلان المعترفين بها اى بالبديهيات
يمثلونها بهذا الترديد بين النفى والاثبات وبثلثة اخرى يتوقف تلك الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة
المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى وان لم يكن اعظم منه فالجزء الآخر معتبر فى الكل لانه
جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان ليس الكل ازيد منه فيجتمع النفى
والاثبات الثانى من تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية فى الكمية لشئ واحد متساوية فى الكمية
والا اى وان لم تكن متساوية فى الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشئ وليست واحدة
لاختلافها وعدم تساويها فيجتمع ايضا النفى والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث
الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضاً لكونه فى الحقيقة راجعاً الى البحث عن الكم المتصل
الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين والا اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان
فى مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين فى آن واحد فى مكانين فالجسم الآخر معتبر
وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معاً وقيل الاولى ان يقال
لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحداً ولما امكن
ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة
التى اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات
التى ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها اى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل
اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساوياً للمختلفين لكان مخالفاً لنفسه
فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة و
ليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وتعمل فكر لكن بقى ههنا شئ وهو
ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجج يجب ان يكون ابين من الدعوى فالاولى فقد لاح ان
اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماها الحكماء باول الاوائل واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة
الاول انه اى هذا التصديق الذى هو قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذى هو
مفهوم قولنا لا يكون جزء فيها لتوقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره
ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينياً وانما قلنا
ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك وهو نفس
ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت فى نفسه لان المتميز هو الذى ثبت له التميز والتعين

الذي هو مفهوم هويته وهوية للشيء في ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه
فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في
الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا هويته هناك وانه اي المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف في ذلك اذ
المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم
يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم تستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع
عليه هذا الحكم لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا
فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني
وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اي المعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في
الذهن
لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر معارضة للحجج الدالة على
ان المعدوم المطلق غير متصور ولا حل لتلك الحجج وانها اي معارضته ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج
القواطع لانهما قطعيان وهو اي تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حجج القوادح
في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستند لغو المنع
الذي سنذكره في الجواب بعد الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لو لا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو
كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك
الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو
لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اي وان لم يكن
للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة
العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله هف لان قسم
الشيء اخص منه وقسيمه مباين له تستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان
قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هنا
ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود واما لغيره
فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول
وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل
لانه لا يعقل شيء من طرفيه اي لا يتصور شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود
فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة
كقولنا السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال
نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما
غيره وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله ح اي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه

معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان
موجودا لعاد الكلام الى الوجود الثالث على ما ذكر فيثبت المدعى او يتسلسل فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء
وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا لعاد الكلام الى الوجود الثاني فاما ان يثبت
المدعى او يتسلسل الوجود الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك
التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هف فاذن ثبت ان الشيء معدوم في نفسه و
الوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة
بين الموجود والمعدوم واذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة
المط وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى
الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الوجود
الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات
والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات فيحصل المراد وهو بطلان
حكم البديهية لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما
بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود
وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد
ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية
بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود
حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى
الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب دفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة
الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور
الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الصفة
والموصوف فتقومها بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن
لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية بل توجد
في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق
للخارج فيكون هناك موصوفية ويعود الالزام الذي او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما
ذكرناه
باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج و
فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج
للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها
واما النفي وهو قولنا ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد
ح يناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره وهو باطل لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه

على تصوره اى يتوقف نفى الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفى وهو اى تصور
السواد يستدعى تميزه وثبوته لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصولا لوجود
للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو محال وليس ثبوت السواد فى الذهن حتى يقال هذا الثبوت
شرط لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام فى النفى المطلق المقابل للثبوت الذى
هو اعم من الخارجى والذهنى فلو كان السواد ثابتا فى الذهن لم يصح نفى الثبوت عنه مطلقا وجوابه
ان ثبوت السواد فى الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على
السواد الثابت فى الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود فى الجملة فلا محذور
اصلا وقد يتوهم ان الضماير فى تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفى الوجود عن السواد وتصور
هذا النفى تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه فى ما ذكرناه هو المذكور فى المحصل
والوجه الثانى من الوجهين قوله وايضا فانه اى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهية يقتضى
خلو الماهية عن الوجود وسنبطله فى مسئلة ان المعدوم ليس بشىء اذ نستدل هنالك على امتناع
خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود
لا ينافى الترديد بينه وبين العدم فانه فى المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود السواد
معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا
من ان يكون ذلك التصديق بديهيا والثانى وهو ان يكون الترديد فى قولنا الشىء اما ان يكون او
لا يكون بين ثبوت الشىء لغيره وسلبه عنه كما فى قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء
الثبوتى منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته
قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع
موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية
ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهى اى اللاموصوفية
عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية
والا ارتفع النقيضان اعنى الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشىء منهما ولا وجودية والا
اى وان كانت الموصوفية وجودية فاما نفسهما اى نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها
وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يعنى ما كان خارجا عنهما
قائما بهما فلهما حينئذ موصوفية بتلك اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فينقل الكلام الى الموصوفية
الثانية وانها يكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل
الموصوفات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن
اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح للجزء الثبوتى من قولنا الشىء اما ان
يكون او لا يكون معنى صحيح وهو باطل قطعا اذ لا ذن للحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به اى

بتعين

بتعين الحقية فى الجزء السلبى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس
بيقينى ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سيأتى فى
بيانه فى الموقف الثانى واذا اثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون
وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار فى الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه
البديهى بغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا وقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهى بغيره والا
فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهى وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشىء من
البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشىء اما ان يكون او لا يكون
ليس يقينيا فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وسنعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه ولنا
الى اجوبة الوجوه الثلثة والجواب ان التصور مفهوم المعدوم فذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا
فيراد به مفهومه وهو اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ما ثبت له العدم فى نفس الامر ولا اقتضى وقال
مفهوم المعدوم تحقق ذات فى نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اى مفهوم المعدوم هو متميز
لكونه متصفة او لكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذى
ذكرناه جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الاول من ان اجلى البديهيات
يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم
المعدوم فهو مسلم ويلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا فى الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل
ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه ما وان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الثانى من ان اجلى البديهيات
يقتضى تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما
منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون مفهوم
حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون عدم من الشىء قسيما
له انما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا لا يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع
للعدم المطلق قسيما له من حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اى حمل الموجود على السواد انما يقتضى التغاير مفهوما
فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم هاهنا عدم الافادة
كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول الذى هو طرف
الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل
الاول لهذا الشق اعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سيجىء من ان الماهية فى حد ذاتها
ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف
النفى من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هنا للتلاوة ثم ان فى جواب الوجهين
الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق
ترديدها بينه وبين العدم وهذا اعنى قوله للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الثانى كما ان قوله

من الوجه الثالث

والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور
الاعتبارية كالامكان والحدوث والقدم لا وجودها ولا بنقيضها في الخارج كالامتناع وبنقيضه
اعني الامتناع اذ لا وجودها في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا
انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضها انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستفاد
انت يا ايها المدعي من المباحث الآتية زيادة تحقيق يتعلق به اي بتلك التحقيق الذي ذكرنا لك الى
الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات
فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت به العادة كجزمنا بالاوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما
يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اي من العاديات
المجزوم بها ان هذا الشيخ الذي رايناه الان على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة
بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اي تحرك
ونشا الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم ينقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلاء
محققين في علوم الالهية والهندسة ولا احجاره اي ولم ينقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر
الذي رايناه من قبل وهينا وعدوان ليس بحيث دهنا الآن بانه من الف من ومنها ان المجيب عن خطابه
بما يطابقه حتى فاهم لما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه القضايا
التي ذكرناها لم نجدها مما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الخطا قائما في الكل اي كل هذه القضايا
باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم الى الفاعل المختار فلعله اوجب
اي اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظايره من الامور المستبعدة
التي لم يجر بها عادة للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في ذواتها قطعا وعموم القدرة
لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم
الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان
مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفي بضبطها
التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية عن القضايا
السابقة لان المتكلم قايل بوقوع ما هو قادح فيها اعني بتبديل صورة الملك فانا انجزم بان ابني هذا
ليس جبرئيل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة تجوزون اي تجوزون ما ذكر من
كون ابني او الذبابة جبرئيل اذ نقلتم انه كان يظهر جبرائيل تارة في صورة دحية الكلبي وكان له اخرى
دون كذا وكذا الذباب والجواب ان الامكان اي امكان نقايضها جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم
بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض
المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه
ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم وانما احتمال

النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة
الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير في الاعتقادات فقوي القلب بحسب
المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يتلذذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم
لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد
به برهة من الزمان ونشا عليه فانه يجزم باعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيته يجزم بصحته
وان كان باطلا ويبطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل في الكل
اي كل ما حكمت به المزاج وعادة عامتين لجميع الافراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون
يعتد به كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية
عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحكم فيها
صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات
اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به
ولئن سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا يرى ان البخيل لا يزول عنه
بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس بها مدة العمر
فضلا عن مجرد فرض لزوالها والخلو عنها والجواب ان اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات
وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصله
بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء فليس مما للامزجة والعادات
فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة لاحكام البديهية فقط قولهم مزاولة العلوم
العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر حيث يعجز عن القدح فيهما وما هو اي العجز عن
القدح فيهما الا العجز بمقدماتهما مع ان احدهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة
في صحة الدليلين خطا قطعا والا اي وان لم يكن احدهما خطا بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان
في الواقع لصحة الدليلين ح واذا كان احدهما خطا مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق
من احكامها فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين
المتعارضين عن كثب اي قرب قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي الجزم في آن ما لا يجوز الجزم
كاف في دفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي
ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدهما اي تجريد الطرفين
عما يدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اي في تجريد الطرفين وتعقلهما
على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي
بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جردت اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم
بصحة دليل آونة اي ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما لا يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا لا يبقى

لان الفعل لا مدخل له في الثواب والعقاب وهو النفع واللذة ودفع الضرر والالم ولا استحقاق للمدح والذم فيه لانه لا يتعلق بالاختيار

معه فيه شبهة ولذلك ينقل المذاهب المتنافية وادلتها المخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها ببطلانه او بالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبه فيها البديهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البديهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على اصحابها لطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهما اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى فانه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا يتسلسل ما صدر عنه من افعاله الى لا نهاية بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس وهو بلد في المغرب ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة يشهد به بداهة العقل وانكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة انا فانا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بانه لا يختص بجهة ولا يكون متلاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اي انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلين بالحدوث فيما سوى الواجب يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا يحدث الشيء الا عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا عن شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تتعلق بها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر

ضروريا

اي بكليته

الا لمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الاخر بلا مرجح يدعو اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل الالم واللذة اي مدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو العضو والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي يحل فيه تلك القوى آلة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان وقال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وبالمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادي عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نسلم ان مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته او نتيه بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق الاشتباه محل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب دعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذا دعا الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البديهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاولي قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات وقد اجيب عنهما اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بداهة الوهم لا بديهة العقل وهي اي بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما ينتج نقائضها اي نقائض الاحكام القضايا عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال الاولى ان يراد ان بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذي يظهر به كذب بداهة الوهم او يميز عنها بداهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى البديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات بيقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف يكون الحال فالمقصود حاصل ثم انهم اي المنكرون للبديهيات فقط بعد تمهيد الشبه قالوا للخصوم انكم ان اجبتم عنها اي عن الشبه فقد لزمتم ان البديهيات متصفوا عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها اي عن الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلزم ان البديهيات نظرية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها

ينتج

لاجل الضرورة فصالحا دمن ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات على النظريات المتوقفة
عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهية على نفسه
وان لم تجيبوا عنها على الشبه تمت وثبت القدح بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان
الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا
وان لم يتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لا لازالة الشبه لعدم الاحتياج العقل في جزمه بصحة
البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنها الفرقة الرابع المنكرون لهما اي للحسيات والبديهيات
جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان
اصله المتخصص فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير الضرورة والنظر واشتهرهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية
القائلون بالتوقف فانهم قالوا الظاهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم
وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر
وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر
جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان وكذا
فيناقض نفسه كما توهمتم به بل يفيدنا شكا فانا شاكون في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاكون ايضا
في انا شاكون وهلم جرا فلا ينتهي الحال الى قطع شيء اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى
بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم مبادئ من
الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يكون متناهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل
لا له نهاية او لا يتناهى وهو باطل ايضا لادلة مبنية ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه مما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم
فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان
العالم حادث كان حادثا او قديما فقديم وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا
استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء محقق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان
المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه
الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما
ان فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة
والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم
ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيد
المعتبر في المناظرة فلا اشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه التزاما لمذهبهم ومحصل غرضهم كما قررناه

في قولهم ان اجبتم عنها الى آخره بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعذبوا فانهم لا بد لهم من الاعتراف
بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول الماء
والنار او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار واوجعوا ضربا واحرقوا نارا او يعترفوا
اي الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال بعض المحققين
ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل للطلاب بالحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه
فسادها مفيد لهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذ لا علاج لهم في باب ذكر ابهم المرصد الخامس في
النظر اذ به يحصل المطلوب الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى علوا كبيرا وفيه
مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال القاضي ابو بكر النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن
واورد عليه اسولة اربعة السؤال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل
فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال ولا يطلبه
عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا
ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن
من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاقصى قد ترتب على الظن من حيث هو ظن كما في
الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق
فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب
به اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته
فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التي هي الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هي
التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان مأخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي بان له اي للنظر خاصيتين
افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر احد
يعني احدى الخاصيتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة
بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر
الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم
غير شاملة لافراده اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وانما الاكتفاء باحدى
الخاصيتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي
وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تحديد لاقسامه فانما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان
تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمي والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما
عداه وقد تقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى
فيقال لفظة او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع
كونها اي كون او في الحدود التي ذكر فيه للترديد بل هو للتقسيم اي انما كان من القسمين المذكورين فهو

في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد باوان قسمان بالمحدود حده هذا وهو ان النظر الفكر الذي
يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو ان الفكر الذي يطلب به ظن وهو في الحقيقة حدان لقسميه
المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد ما هذا
واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك ليناقي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زايد
لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان
المراد بالفكر هٰهنا هو الحركات التخييلية اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما
قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات يسمى تخيلا كيف [كانت]
اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن
فتسمى نظرا او قد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف
له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه من ساير الحركات التخييلية ولا يقال ان الفصل
كاف في التمييز والجنس مستغن عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل
يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية
النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكر جزءا على
التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد مدلوليهما وبعده هو الحد لهما وفيه نظر لا يخفى لان بيان
الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة
في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر
والفكر وهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريف للنظر الشامل بجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني
والموصل الى التصور سواء كان مفردا او مركبا والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وله وللنظر
تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول
وهم ارباب التعاليم القائلون بانه التعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور
معلومة او مظنونة للتادي الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل
والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام
النظر مع خروجه عنه وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نادرا قليلا فيه لا يجا[به]
ناقصا كما قال ابن سينا لا يشفي عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده
التامة والناقصة [التامة والناقصة] والخاصة فقل استعمالهما وكثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة
عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد
يكون معهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب وكلاهما مردود
اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل
والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة

حاز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب
من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريفات بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للقناعة والاختبار فيه
مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا التحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من
استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف [لمطلق]
النظر الشامل بجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والاوجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر
الفاسد بحسب مادته ووجب ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد
بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فقد علمت انه قد لا يكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة
جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا
نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم هٰهنا
على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني والظن على ما يتناول ساير التصديقات ونقول نحن في تعريف النظر على
مذهبهم بحيث يتناول لجميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل
عنده لتحصيل غيره هذا واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب لا دراكه بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى
توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من
جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا
فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان
الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طالبا لرؤيته وازالة الغشاوة
المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه
طالبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم
وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي
معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات
على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا
حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن
في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة
مباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان
مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ
الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط
بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي
ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل الذهن
من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن

الذی

عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات واعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديقات اخر بناءً على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات **المقصد الثاني** انه اي النظر
ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد
صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار
عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي الى المجهول
ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي تقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة
له والثاني تلك الهيئة المرتبة عليه وهي بمنزلة الصورة فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها
في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في نفسه اعني تأديه الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ولكل
ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجري احدهما منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون
جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب بصحة المادة اي بسبب
صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل
فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا
المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة
من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسببهما اي بين الصحتين مجتمعتين
وفساده بفسادهما معا او فساد احديهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد
لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال
وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان اعني الجلاء والخفاء لوجهين من احدهما بحسب الصورة و
هي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فان الشكل
الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب
قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية
بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل وذلك بان يستند الى الضروريات
مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء
وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية
منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر
فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف
والتجوز لا نمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما
وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي ما ذكرناه فلا ثبت
له اي لا دليل له يدل على ثبوته **المقصد الثالث** النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته

مادته وصورته تفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها
عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتواردا النفي والاثبات على محل واحد
فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر
المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث
محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قليل الجدوى
لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة
منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى
الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج
فيه ذلك الجزئي يقينا وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز بهذا
القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد
للعلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد
جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست
واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصد الاصلي
هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر
الذي يدعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة
الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات
المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان
كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة
المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من جهة انه صحيح مادة وصورة ولاحظ
معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل
الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون
النظر الصحيح مفيدا للعلم ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه
وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا
كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه
اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما
ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه
دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه اي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا
واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات للنظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به
فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل

الاحتجاج ح

هذه الشبهة انما يدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه
مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود ما يترتب
على العلم بصدقها والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به واختار
في جواب هذه الشبهة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو
كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز
اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك لان الخلاف الواقع منهم
هنا انما يكون لخفاء في تصور الطرفين فهذا الحكم البديهي ويعتبر في تجريدهما عن العوارض واللواحق له
ليحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجرد وهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك
لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه و
بين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه اولى منه في القوة انما هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد وجه
قلنا نعم بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول لورود على الذهن كثيرا بخلاف
ما نحن فيه او لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت والناشي من هذين لا يقدح في البداهة
وقالت طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي
في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه ليمكن اثباته به وذلك يستلزم
ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث
انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال وبطل ما توهموه من ان نفي الشيء
بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا
وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض
من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناها والجواب على راي امام الحرمين انما يمنع
كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك
الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمه
العبارة انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده
او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بمشخصة اي قضية شخصية حكم فيها على
جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم لصحة مادة وصورة لا زمة لزوما
قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقه قطعا وهذا معنى
قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع
بحقيقة المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى
هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا تعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل
على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم وينتج انه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة

الدلالة

الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبر معه ارتفاع المانع واما الكبرى
فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما
افادتا لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع فيهما بين المقدمتين يفيد
العلم بديهي لا يحتاج فيه الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا
فلا يلزم منه الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية المشخصة جزئية
معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية والمهملة بل يكونان
نظريتين وذلك انما جاز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية
والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا اما كما في
القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون
تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية
ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية
موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها
فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصيته
ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فلا دور ضروري اثبت به هذا الثاني النظري
فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه
انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك
قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة يقينية
لازمة لا هو حق فيكون حقه وقد قررنا ذلك هذا النظر على وجه مفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات
الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة مما عورض
هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا
لا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء بحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر واذا كان نظريا
لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية وقد اثبت لموجبة جزئية مناقضة
اياها وهذه المعارضة انما يتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على
تقدير كونه نظريا واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان
هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف
سبق في كلامه مشعر بان تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سياتي من الشبهة مخصوصة بقوم دون قوم
والصواب ان اشتراك شبهته واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة المنكرين بالكلية اعني
السمنية الا يرى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة في قوة او لى الشبهة المنسوبة اليهم

لان المذاهب مختلفة لان بعضهم يدعي عدم افادته في شيء من العلوم
وبعضهم في بعض العلوم وبعضهم في الالهيات

فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم
بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يتمشى
على تدقيق وتحقيق افرد هاعن الشبهة الاخرى الاتية الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده
اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان
ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلانه
ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا وكذلك ينقل المذاهب عند لانها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد
بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط
فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث
واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر مفيد لها ويتسلسل
او ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد له
من نظر ثالث مفيد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا الا بالنظر
ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه
علما وحقا قلت قد عرفت انا لا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم
نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري قوله ان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات تما
يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او الما او غما او فرحا فذلك قد يظهر لنا بطلان ما اعتقده
بنظره وان لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا
صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا
كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج الكلية
الموجبة او المهملة او يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علما بديهيا كما ان ومن اختار انه نظري قال
ولا تسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا
العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل
عقيب النظر بالنظر الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم
مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه الى حكم آخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة
الواحدة لا ينتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذ كانت متفقا عليها بين الفرق الثلاث في الشبهة
والسابعة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن
آخر قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كما في الشرطية فانها قضية
يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلة
والعناد في المنفصلة ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في

شئ منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم فاصلهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب
عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع مقدمتين معا بل يكفيك حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل وبذلك
يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المودية بحصول النتيجة والتوجه الى المقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها
هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما
بالقصد عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد
الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظتين قصدا دفعة كما في الشرطية فليس ممتنعا
وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا صرفت نظرك الى زيد وحده
ثم صرفته الى عمرو القائم عنده فحال التحديق الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك
اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية
ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان في آن لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم
وعلم ان ذلك المفاد وعلم بحقيته العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض وظهوره لنا لا
يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الاخر يوجب الترجيح
بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل يجوز كون نقيضه حقا وعدمه
ليس ضروريا والا لم تقع المعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر
مفيد وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان افاده علم وحق الا بعد العلم
بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول النظر على انظار غير
متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض
يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل
بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم
المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممكن بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول
متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيه النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان
نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما يتوهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة
حقة او بان المعارض معدوم بل المراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى
الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه
معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الى قوله فعدم المعارض في نفس
الامر ضروري اي نعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة
الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه او لا والاول باطل لا في كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر
لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم
تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزم بمعنى

انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا كما على مذهب الحكماء والمعتزلة فان تم النظر حصل العلم
كما انه اذا انتهت الحركة الحيثية وصل الى المكان الذى قصد له الحصول فيه لا بمعنى انه يعنى النظر علة موجبة
له اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد بحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا وذلك لان الاستلزام
الذى هو بمعنى الاستعقاب لا ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة الخامسة المطلوب
اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم
بان النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا
يتوقف النسبة او انتفائها فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه بمعرفات المطلوب ثم الجواب انما يختص
بالمطلوب التصديقى لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبهات التالية
والاتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل عليه اى افادته العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه
على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول متوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم
بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر والا وان لم يتوقف
افادة النظر العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم
وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا
يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم
بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة فى الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل اى العلم بالمدلول فانه اى وجه الدلالة
الامر الذى بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا
بالفعل على المدلول امر اضافى يتسلسل الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة النظر فيه للعلم بالمدلول
مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث والامكان الثابت له فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف
على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر ولا يلزم
الدور ولا يكون النظر فيما هو اجنبى من المدلول الشبهة السابعة العلم الحاصل اما بعد النظر اما واجب لازم
الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيمتنع التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور حينئذ بل هذا اضطرارى
كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اى فتح التكليف بالعلم
الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا فى معرفة الله سبحانه او لا يجب فيجوز انفكاكه عنه عن النظر انما هو
فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف بالنظر المقدور
لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كذا ذكره الامدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد
عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر
فيها عدول عن الظ فالاولى فى الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الذى فى المقدورية
وبيانها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما ينافى الضرورى لكن الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما
ايجابا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب ههنا بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد

ما بنا قض

ما بنا قض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يمتنع التكليف به وايضا انما
ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور فهذا الذى ذكرتموه من فتح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين
للجبر القائلين بحكم العقل فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع
جائز الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول
بط اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثانى بط ايضا لجواز طرو ضد للعلم
بعده بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو
الضد كما اومأنا اليه عند تحرير البحث حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له الشبهة
التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو بط لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على
وجود الصانع مثلا فموجبه اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه اما ثبوت الصانع فى نفس الامر والعلم به وكلاهما
بط اما الاول فلانه يلزم من عدمه ذلك الدليل لانه ثبت الصانع فى الواقع لان انتفاء الموجب المعين يستلزم
انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم وجد العالم او لم يوجد واما الثانى
فلانه يلزم ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له
هو العلم فاذا انتفى اللازم بما انتفى الملزوم وهو ايضا بط لان الادلة ادلة فى انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم
منها ام لا قلنا انه اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع اى يستلزمه من غير ان يكون محتاجا اليه
فى الواقع ولا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم او يوجب العلم به اى هو بحيث متى
علم و نظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل نظر فيه ام لا فذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة
بالامكان وهى متفرعة عما هو وجه الدلالة فقط وهى المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة
على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب قد يكون جهلا لكونه
غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التميز بينهما لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يجزم
انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن اذا يومنا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى
شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقى قلنا هذا الذى ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما
فاما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضى الى المطلوب
فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم اى العلم بالمقدمات الصادقة القطعية فى الحقيقة
ولا يمكنهم التخلص من هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التميز بالركون
مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم
الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة
ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح فى العقليات تميزت البداهة
ان اللازم هناك علم لا جهل يخالفه فى بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون
قالوا انه اى النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاوهام منسقة منتظمة

مستقلة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة من الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ
بالاحرى والاولى بذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما ان الحقائق الالهية ذاته تعالى وصفاته
لا يتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه انما بالحد وهو
مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع
التصديق بها ايضا قلنا لا نسلم انها لا يتصور بحقايقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق
صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم
الى كنه الملزوم امرا كليا فان سلم انها لا يتصور بالكنه اصلا فيكفي في التصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل
بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في نقض كلامه ايضا لان التصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم
فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون معلوما له حقيقته واحواله وهويته
التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها وكنهها
ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسما منقسما او غير منقسم او غير ذلك من صفاتها اذ قد
كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية
كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء
الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها
عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نسلم ان هوية الانسان
غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على العسر اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها
فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا
صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة
الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم
بوجهين احدهما صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا يفيد العلم
بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله جل جلاله
بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم
بصدقه بان يضع للعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية
الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكون عقله لكونه مؤيدا
من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان
من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في
الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات
على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصير حجة على

من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه مفيد فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته ترشد الى العلم
بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا كالماخوذ من غير النبي فانه لا
يعتبر به الايمان الا بدلالة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم
كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ويرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق آخر
عليه اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله
سبحانه وتعالى متكثرة متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فذلك دلالة ظاهرة على ان التعلم
غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآية طريق آخر للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان احدهما انه كثر الخلاف بين العقلاء
في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتبت
عليها عقايد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم
دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم وثانيهما انا نرى الناس محتاجين
الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف
لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا
الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه و
لا يفيده كلامكم **المقصد الرابع** في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها
ثلاثة مبنية على اصول مختلفة آ مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما
ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار
فلا يجب منه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق
بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق
والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة
وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة
واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر
ولا مؤثر الا الله جل ذكره فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي او اكثري فيكون عاديا
الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا
غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سياتي ان
يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها
حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل العبد واقع
بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما
سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان مذكر النظر لا يولد العلم عندهم قياسا لاصحاب ابتداء النظر

بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتداء كذلك اذ لا فرق
بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة
لا توجد فى ابتداء النظر هى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون افعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل
الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة
الا اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذى هو عدم التوليد ثمة اى فى التذكر فان ابا هاشم
صرح بان التذكر الناشى للذهن بلا قصد من العبد لا تولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله جل ذكره والذى بفعله
العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اى قياس الاصحاب قياس
مركب يعنى مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع فى الفرع ومنع وجود الحكم فى الاصل فانه بقول عدم التوليد فى التذكر
معلل عنده بعدم المقدورية فان صح هذا انعدم بوجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر
منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم
وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزم هذا
المحال الثالث مذهب الحكماء انه يستند الاعداد فان المبدأ الذى يستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم
عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه اى ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض انما هو
بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبداء وجوبا اى لزوما عقليا
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه يعنى العلم الحاصل عقيب النظر واجب لزم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه
قيل اخذ هذا المذهب من القاضى ابى بكر الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد
ورد بان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبداهة ان من علم ان العالم
متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا
الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها واما انه غير متولد
من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد و
هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اى مع القول بانه لا يجب
على الله تعالى شئ اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعم المعتزلة
وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله سبحانه قطعا وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل فى بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة فى
افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل
الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه
ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وهو موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا
عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد

الحيوة امران احدهما وجودى وهو وجود العقل الذى هو مناط التكليف وسيأتى تفسيره وثانيهما عدمى وهو عدم
ضده اى ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد الادراك مطلقا من النوم
والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو
العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليتمكن من طلبه والجهل المركب به اعنى
الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبه لا يتمكن من النظر لما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما انه مناف
للشك الذى هو شرط النظر عند ابى هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا نقول فيمن يعلم
شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر ولا يلزم اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل
الثانى عليه يعنى ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى
عليه وهو اى الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم
مطلبه مع كونه حاصلا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمئنان يتعاضد الادلة فعدم
العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس
شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران آخران يكون النظر فى الدليل وستعرفه دون الشبهة
وهى التى تشبه الدليل وليست به ان يكون النظر فى الدليل من جهة دلالته على المدلول وهى امر ثالث
للدليل ينتقل الذهن لملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان للعالم فان النظر فى الدليل الا من جهة دلالته
لا ينفع ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صغره او كبره
وطوله او قصره المقصد السادس النظر فى معرفة الله تعالى اى لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة
واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة واختلف فى طريق ثبوته اى ثبوت وجوب النظر فى المعرفة فهو يعنى طريق
الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم فى اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة
مسلكان الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا
ماذا فى السموات والارض وقوله تعالى علوا كبيرا فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها
فقد امر بالنظر بالمنظر فى دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر ولما نزل ان فى
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب قال صلى الله تعالى عليه وسلم ويل لمن لاكها
مصعها بين لحييه اى جانبى فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر فى دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد
على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الاحاد المسلك الثانى وهو المعتمد فى اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة
وقد يتمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى وهى لا يتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها
وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدا نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم

بذلك اضلالا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله تعالى فرع افادة
النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه على كل واحد منها في تقرير مذهب
السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال عليه الثالث انا وان سلمنا امكان
معرفة الله تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب
المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او بغيره وهو تكليف الغافل
فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف
باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب
او لم يقل انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الرابع ان سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم اجمعت
الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كما لا يمكن اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة
في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله من قيد
توافر الدواعي الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من
الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية
الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله
لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد
منهم
اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة
المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول تفرد به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده
قبل فتوى الآخر بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات
قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
وغيرهما وتقديره الدليل القاطع على النفي الخامس ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل
اي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء
الصادر عن احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر هكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب
بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال
في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي
لتغايرهما وتغاير حكميهما فان كل واحد من الانسان يسع هذه الدار ولا يسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء
حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه اي على
وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلعم والصحابة رض واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا
العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه
ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا

كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحر
ذات امواج لا يدل على اللطيف الخبير غايته اي غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد
المعرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها فذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة هي التي
من الاجمالية لا تعتمد نفعها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك اي التحرير وما معه اي المعرفة التفصيلية واجبة لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم
من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل له المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام
الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب
المعرفة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال
به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا
عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به
الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدانية و
التوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة وتقييد العقايد الحقة التي تجرد
حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقايدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة
الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة
بل يحتاج في افادتها الى قول الامام وشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه
لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه
انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في
التصفية الا ترى ان ما صنعه المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة
بالنظر او قلنا انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مشاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي
في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا نخصه اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر فذلك
بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس ومن عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته
لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي بينتم
عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل
الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة
ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب الا به مقدورة
والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند
من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته
لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت ذلك وجوب المعرفة

مقيدًا بما ذكر فلم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر
وان كان مقيدًا بالقياس الى ما ذكرتم فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود
العقل وان لم يقيد بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك
التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعًا لان الوجوب الشرعي ما خاطب الله او مرتب عليه ويجوز
ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها
القدرة ابتداءً بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها المقدورة الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف قطعًا اي هو امر بذلك المقدور يقينًا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعًا وتلخيصه ان المقدمة اذا
كانت سببًا للواجب مستلزمًا اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا
تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب
الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفًا بايجاد
سببه لان القدرة انما يتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطًا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة
للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابًا بمقدمته و
قد يجاب بانه اي العبد لو كان مأمورًا بالشيء دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال
عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبًا مطلقًا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم مقدمته لا مع عدم التكليف
بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها
بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلًا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له
تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبًا مطلقًا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت
هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته
معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود
الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن
لكان انسب بسياق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه
ليس احدها انه اي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة الاشتغال به اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا
قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوافر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها
وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو اثر قال من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود جدًا قلنا
ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويترددون
مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويوردون عليه الشبه والشكوك
ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم يجيبهم بالايات الظاهرة والدلائل الباهرة والقران مملوّ منه اي من البحث عن تلك الدلائل التي
يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما تذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب
الكريم الا يرى الى قوله تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وقوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا
عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وقوله تعالى أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ الى اخر السورة فانه
ذكر ههنا مبدأ خلق الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف
يمكن ان يصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وهذا هو
الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله
فاذا كان قادرًا على الايجاد كان قادرًا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام
رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن
اخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدًا
مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى الجواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تميز اجزاء الابدان والاعضاء و
الى الجواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في
العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة
على ما جاءت به الشرايع اعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر فذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة
فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقًا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرًا
على اعدامها فان ما صح عليه العدم صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرًا على ايجاد عالم اخر لان القادر
على شيء قادر على مثله لا محالة فانه نهاية المعقولات الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا
منكرين للخوض فيها نعم انهم يعني الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك
وشبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين من المشككين بهم
ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات في زمانهم
كثرتها في زماننا بما حدث من الشبهة في كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في
الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم
وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعًا هي العبادات والمعاملات
والمناكحات والجنايات وابوابًا وفصولًا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اي في اقسامه ومسائله بالاصطلاح

المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته
والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص
باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء
المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام
وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة هذا اشارة الى الجواب عن قوله ثم الى اخره منع للكبرى لعاية كذا ونحن الجواب
ان ادعيت ان النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو مسلم لما ذكرنا
من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم
لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها يعني ثاني وجوه المعارضة
انه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلقين الشبهات الفاسدة
لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واداء الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل
لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعري وعلى القدري مشهورة
روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح
افتراهم يعذبون فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال
اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رضي الله تعالى عنه اتملكها دون الله ومع الله فان قلت
املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والفكر غير
الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا كون النظر كذلك كيف
وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن
طريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث لا نسلم
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء
المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز و
ان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف
عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل

القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة
على وجوبه طريقهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع
والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان
العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فاذا لم يعرفه ذمه
وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها
جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك
ايضا خوف وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره
مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا
وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا كما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم
حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور
لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة
لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم
منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم اذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا
نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر
فيكون الخوف في الاكثر لا يقال الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول
ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بتراء الابتري الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه يعني النظر والعرفان
لا يجب عقلا بل في انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الله تعالى التعذيب مطلقا
دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو
فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو نفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه
قبل بعثة الرسل وحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل بعثته ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون
الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل
لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي
التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب
الشرعي خلاف الوضع والاصل وحينئذ لا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب
بشيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
اذ يقول المكلف حين يامره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع و
صفاته لينظر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب علي ما لم يثبت
الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوده

النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاماً حقاً لا قدرة للنبي عليه السلام دفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه
بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء عليهم السلام مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركاً اذ لو وجب النظر اتفاقاً لانه لو وجب به (بالعقل فانما نعلم بالنظر)
ليس معلوماً بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة
وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل
واحد من وجوب النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها
معها فيضع النبي عليه السلام له للمكلف مقدمات قد تنبه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم
بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات ونظرياً قريباً من الضروري محتاجاً الى ادنى تنبيه
يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات المحققة بالانظار باطل قطعاً وعلى
تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر له للمكلف ان لا يستمع اليه اي الى النبي عليه السلام وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم
بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام
الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه
بحسب نفس الامر موقوفاً على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب عليه بحسب نفس الامر على
العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب بثبوت شيء فرع في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاده ثبوته
جهلاً لا علماً فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب يلزم الدور ولزم ايضاً ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس
الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك
الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل
ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب
النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه
المقصد الرابع قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله اذ هو اصل
المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله
تعالى لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاد ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء
من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة
وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم
على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد بالواجب الاول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وان
اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا
وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم وفي غيره ثم ان المصنف لحقه في كتابه الذي هو بخطه هكذا
والا فان شرط كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهو اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه
يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد

(لان العلم)

واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد
الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدوراً بل واجب الحصول وان
اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك
يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجوب النظر مع ما يمنعه لانه اذا تصور طرفي المطلوب فاذا جزمت به كان حاصلا وان
جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه
فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورده قوم على ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا
اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء
عند ابي هاشم والعلم مقدور وضده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فان نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي والحق
ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم
الشك او ان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد
الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما
يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس
في الصانع وفيه آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا
لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما لايجاب
تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع للنظر التام فيه والتوصل به الى معرفة
الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان
مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان
شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً واما اذا لم يشرع
فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان
لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام
الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد ولما المعرفة
فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار وان القصد الى النظر
من حيث كيفه ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر
المقصد الخامس الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم
الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازي انه يستلزمه مطلقا
سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة انتج
ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب
الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب
والمختار عند الجمهور انه لا يستلزمه مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه

والاختيار

لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح
مفيدا ومستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم
فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده
العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقادها اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها
فلذلك لم يفده الجهل واثبته اي المذهب الثاني وعدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس وجه
استلزام للجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي اورده
الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدماته لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر مخصوصة بسببها
يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الامدي ان الدليل المنظور فيه ليس لها في نفس الامر
بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع
الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزم بالمطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطائه في اعتقاد
وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح على وجه الدلالة الدليل على المطلوب الرابطة
بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد
مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى توقف
النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء به
اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال
الذي اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرتم حق ولكن ليس
النظر من اتى بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقدهم كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة
بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا لبعضهم بسبب
اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقه واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل
له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلنا اذا لم يعتقدها لم يكن هناك
نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق على ما ذكرتم قلنا انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا
هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات جزم مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه
لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين
المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في
تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد يجب
ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود
الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية
يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد
دليلا فتقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه الدلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان

مستلزما

مستلزما له ولو كان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما
فانه ليس رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من
اعتقد ان هناك ربطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية
بينهما يكون منشأ للاستلزام وثانيها ان الفساد اذا كان من المادة فقط استلزامه له ممنوع استدلالا لامام وفيه
بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل
في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة
والا اي وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان في الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير
المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا
المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط
بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر فقد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما عراه ظنه كونها
حاملا الا للذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو
كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه امام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لا
فادة النظر للعلم لان العلم بان هذا مندرج في ذاك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى
والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم
بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة
اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نسلم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك
التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك
مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب
فانما بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج
البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء و
الخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلي
وانتاج الاخر خفي محتاج الى البيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بادي بدء وهيئة الثاني
بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل وتنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك
اللوازم اظهر من انتاجها لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات
واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من الاخر وذلك
احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف
الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين اخرين او بين احدهما وامر اخر بينا
ولعله اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه
لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة
عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وان اراد امرا آخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ لا حاجة بنا بعد
ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة او
النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها ومما
ذكره من المثال في الغلط انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا
يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن **المقصد العاشر**
قد اختلف بان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هنا دليل مستلزم كوجود
العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة
بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل
هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث والامكان وهو مغاير له عارض فقال آخرون لا يجب في كل ان يكون وجه
الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب
ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان
مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة
ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع بل كل ما هو مغاير له
فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث
هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قال الاشعري صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي
بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستوقف عليه اي على ما ذكره مبحثا
من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما يجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم
بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده
مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب
بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث
المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد
الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح
لان الفاسد لا يستلزم المطلوب اذ لا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر
فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المط
كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة بغير ماخوذة مع الترتيب وحينئذ
يلزم تناوله للمقدمات اذا لم يوجد معها ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان
الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا يسمى طريقه الذي

يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى
المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم
الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد نخص الدليل ايضا مع التخصيص
الاول بما يكون فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو
ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا او برهانا لميا **المقصد الثاني** يجب معرفة قبل معرفة المعرف لان
معرفته طريق الى معرفته فهو سبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما
قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا
يعرف هذا تفريع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته
بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان يكون الشمس طالعة او اكثر ويسمى
دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار
الحركة ولا بد اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز اذ لولاه اي لولا كونه
مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا
وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما
مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون المعرف بحيث يصدق على كل ما يصدق
عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث
يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد جوزوا الرسم منه تام
يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا
يتناول ما ليس من الرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد
التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس
شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك تكون بوجه عام
ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسبا لكل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد
فيه في المعرف مميز مساو للمعرف فان كان التميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا يسمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه
تمام المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريبين واما رسم مركب من الخاصة
والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من
يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض عند من يجوز اخذه
في الرسم والمركب اذ لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده
اذ لا جزء له فان تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد بهما
اذ لا يتقوم الشيء بجزء الشيء وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون مصورها مستلزما
لتصوره رسم والا اي وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم وان كان ذلك الكسبي لا تنفك له تلك الخاصة مركبا

امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول
التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور
والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مختصة
للتميز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا
اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز لم يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس
العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون
اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ آخر اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا
يراد بها افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم
انه موضوع بازائه فماله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت
وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف
الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة
الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل
مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثاني ما يقصد به
تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتوجه عليه منع لان المتصدي
لهما بمنزلة نقاش ينقش في ذهنك صورة مفهوما او موجودا ثم اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد
به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا كان مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى
ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس في الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان
حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد الانسان والحيوان
جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب
حدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل العلم ما يبحث
من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحبات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق
بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقضه والا فله او يقال هذا ايضا معارض بان الاعتقاد المقتضي لسكون النفس
فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا يعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا
قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي
يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه يتقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص
قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام ليحصل الجزء الصوري حتى اذا اخر
الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز
فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف
بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم ربما غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة

ظاهرة

ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة معنى كل لفظ
غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لان الغرض بالحد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة **المقصد
الثالث** الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني
وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرفوه بانه قول مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع او
اما معقول هو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه انه
بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا والمراد بها ما فوق الواحد متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة
في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس
المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر
اراد به المعقول لان المسموع غير لازم لاحدى المقدمتين اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد
اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت
الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم للكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولنا العدد اما زوج واما
فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء
تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ
منها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات
كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو
التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم وهو الكلي الشامل لذينك
الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على
المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل
فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخل ذانك الكليان
المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي لذلك الكلي الثالث الذي هو
علة الحكم لان المراد بالجزئي هنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره عن الشركة
فيه اعني المسمى بالحقيقي وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه والا اي
وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة للحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان
قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر
فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحدى الكليتين المتساويتين على
الاخرى او بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكر من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا
ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت
المقصود انا اثبتنا في المثال المذكور لكل واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق
فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يفيدنا الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد من افراد الانسان

والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها
جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي ويجاب ايضا بان كل واحد من المثال ومن بعد
جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى لا مناقشة فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه
في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في
مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل
فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثناء المنفصل ومثل قولك اما ان يكون زيد في البحر واما
ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر والصواب ان يقال المناسبة بين الدليل
والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة
او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال
فتأمل **المقصد الرابع** القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا
مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام صورة خمس احدها ان نعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوت اي ثبوت
ذلك الشيء الذي هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر
كذلك اي لكله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها
والى النتائج الاربعة اللازمة من الضروب الاربعة لزوما ضروريا **الثاني** ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل
افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك
الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع
اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه
الى نوع تأمل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان **الثالث** ان يعلم ثبوت
الامرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا
فيعلم حينئذ التلاقي بينهما فيه في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التلاقي بينهما فيما عداه بل يجوز ان يكون
الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لاجرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلاثة واما التضابط
فيما ينتج فيه السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك
الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء فيعلم
ولا يعلم فيما عداه **فيحصل ضروب ثلاثة اخرى** منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد
فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا واما بعض
الشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه
في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره وان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود
واذا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم بدون اللازم من غير عكس اي

فيحصل م

ليس

ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا نسلم وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم
فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت احدهما عدم الآخر قطعا فان
كان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق احدهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم
من ثبوت كذب احدهما كان عدم كذب الآخر اي صدقه في كل واحد منهما ينتج منتفيين ينتجان واذا اجتمعا
معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد افردناها في علم جدير الا ان
ما ذكرناه كاف لنا فيما نستعملها وقصدناه **المقصد الخامس** ما مر هي الطرق القوية وههنا طريقان
ضعيفان سلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية **الاول** انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم
الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة
المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة
ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ
ما له عدم الوجدان مع مزيد مؤنة وهو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى لسقوط هذه
المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فانه
لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه بحضرها انتفت الضروريات لجواز كون جبال شامخة بحضرتنا
لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه
فحينئذ يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض
للدليل لا نعلم لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري
فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض
فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا
التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية
والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي
من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته
محال والجواب ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر وعدمه عندكم فان
اردتم به الاول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم
بالاستقراء دليلا كليا لا يفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وان سلم فعدم الدليل
في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه
قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم
علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود
الصانع وتوحيده ونبوة الانبياء عليهم السلام والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست
عندهم ادلتها ولزم ان يكون الاجهل بالدليل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليلا له توصله الى العلم بعدم

ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته
فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل
بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع ان العلم بالدلائل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل
بها في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع
بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا
عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف
على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم لعدم الجبل نظريا لا
ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة
فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه
امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق
حينئذ والا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر
كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل
على الثبوت مستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على
عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل
عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما
للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وايضا يلزم ههنا
اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمة اي من كون عدم دليل
الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال
لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على
نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا
بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق
مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فرق فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم
دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول لجاز الثاني لكنه ممتنع
لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو اثبتنا الملازمة بين
جواب الاول وجواب الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموع **الطريق الثاني** من
الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وانما يكون اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه وتعالى
فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد
في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي

٢١

هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه
او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه
اي في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه واشهرها امور احدها
الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد ذلك الحكم وكلما عدم عدم وذلك
مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا غرض لاحق قبيح في الشاهد فانا اذا تأملنا وجدنا ان الفعل
اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات
وجودا وعدما فعلمنا ان القبح للظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان نحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر
من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر لدل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا
وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع
الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض
بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا فلا
نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا
يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن وايضا فيجوز ان يكون
المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال
كون المؤثر امرا مقارنا لوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني انهما
اي المدار والدائر متلازمان علما يعني انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم
يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنها مثلا اذا علمنا في الفعل من هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم
شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه
هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمضايفين كالابوة والبنوة فان العلم
بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه
لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه وليس كل ما يعلم به وحده علة
لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى انا اذا علمنا
ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول
الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول شيئا مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما
يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بان هذا الاتفاق
انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفوهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها
وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اي ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون
علة له مبني على ان كل ما لا يكون علة الشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه
وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما

بالكليات نعم الدوران لو لم يفد كون المدار علة للداير وجاز معه ان يكون الداير معلولا لغير المدار فجاز
اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل
والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعليته
وان سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد
المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجبها وفساده ظاهر والحاصل
ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فيه لانه على العلية القدح في العلية
المعلومة بوجه اخر المقارن الذي قلتم انه يجوز ان يكون هو العلة للداير ان لازم المدار وساواه بحيث
لا ينفك احدهما عن الاخر حصل المطلوب الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن
وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الداير مع ثلث الوجوه مثلا والا اى وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا
الذي فرضناه مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما
هف قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اى نختار ان المقارن اخص
من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هنا لانه غير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد
الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداه من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا
مصادرة على المطلوب وثانيها اى ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو
قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه
سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية
لصحة الرؤية في السواد امرا اخر سوى هذه الاقسام قيل في الاقسام الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر
فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اى ثالث الامور التي هي اشهر الطرق
في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول
به الخصم ولا يوجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اى الالزامات هي من انواع القياس بالحقيقة
فانه يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعري انه تعالى عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما
في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لانه تذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعري في
خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا
على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اى هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالالزامات
لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا
لان للخصم ان يمنع وجود علة الاصل في الفرع وان يمنع ثبوت حكمه اى حكم الاصل لانه ان سلم له علية
فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له ذلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس يحيى
الاصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية
عندنا صفة جايزة له والصفات الجايزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل

الرابع

فان قيل ما قلتم من ان المريدية صفة جايزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة
وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على
الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة
بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة ولو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم
وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور اخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل
واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس
عدد اولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا
كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير القدرة المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور
واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين
وهو المحال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون
الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا
واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققه وهو معترف
بذلك حيث قال وهو القياس الخ وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة
اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغايب الى الشاهد
او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول
الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم
وبين ضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق
الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم
المصنف انه ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة **المقصد السادس** في المقدمات اى القضايا التي تقع في
النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية
تستعمل في الامارة فالقطعية اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد
انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول سبعة الاول الاوليات
وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما ما هي جلي عند الكل لوضوح تصورات
اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة الثاقبة في التصورات
ب قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة
من الاوليات نحو الاربعة تنقسم بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم
لتصوراتها هو قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج ج المشاهدات وهي ما يحكم به العقل
بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذه محسوسات والحس
الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا ويسمى هذه وجدانيات وقضايا باعتباره ويعد منها ما يجده

فان قيل

بنفوسنا لا بالاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات
الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدا الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا
كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابع المجربات
وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب
حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامس الحدسيات
وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتيان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله متقنة
محكمة منقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات
وهي ما يحكم بها العقل بمجرد اخبار جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر
عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد
تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا
من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم
الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت
العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لا بد ان
يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة
كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية
القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص في نفسه
لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع
جاهدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو
الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو
الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك
الامر يكون مبادي لتلك القضية وان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما
ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما معا

فاما ان يكون

فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه
وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولذلك تدرج
الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل
بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارة فقط اربع الاول مسلمات يقبل
على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية في موضعها
والثاني مشهورات تتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم
قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد جل ذكره او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات
ما يحكم بها ليطابق الاراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية
او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة والثالث مقبولات توخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات
من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها
اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفه والرابع المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب والحكم
الان في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى
انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه ليتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة
فانهم احتجوا على وحدانية الله تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت الاثنان لم يكن اولى من الثالث
والرابع هكذا فيلزم الهة لا تتناهى وذلك محال فانقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم
جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه
لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين
فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا يتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد
اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا
اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد
على عدد وذلك نحو كون الله تعالى عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب
وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح
ان يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف
هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض
على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت آخر ولا
من انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهننا لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها
الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس
الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين يشاركان في الاحكام
اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره

اعاده للدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه فى صورة الاستدلال على نفى الاعداد نفى الواحد ايضا لانه مثل الاثنين
والثلث فاذا استحيلا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد
فقط كان الواحد مثلا له واذا اعتبر مع كل عدد صورة منوعة تكون مبدأ لخواصه لم يكن الاعداد متماثلة اصلا
ولزمه فى صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله واذ يلزمهم صحة تقدم
العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة هلم جرا لان الاوقات
كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذى
ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبى النفى والاثبات كما تحققته ونخص جانب النفى سؤال وهو ان
ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قطعى دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم
من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا اى وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد
لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم
الاستدلال المقدمة الثانية وهى قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين فى صفة وجودية كانت او عدمية
بالمساواة مطلقا كنفى المعتزلة قدم الصفات اى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا ساوت
تلك الصفات الذات فى القدم فيساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات
بها اولى من العكس وضعفه ظاهر وكنفى المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اى علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق
به علم الواحد منا فيتساويان فى كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من
حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكنفى المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا
يستحيل وجودها والا تماثل الله تعالى فى انها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون
الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اى ضعف ما حكموا به من ان التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين
من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة
الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا ليلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا بل الاشياء المتخالفة الحقايق
متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفات الله تعالى قالوا هذه
صفة كمال فتثبت لله تعالى واذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا هذه صفات نقص فينفى عنه وقد يعبر بهذه
المقدمة ويتمسك بها فى امور ثلثة فى الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى
والايلام بلا سبق جناية ولحوق غرض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو اى الكمال فى الافعال هو الحسن والنقصان فى
الافعال هو القبح وتعتبر ايضا فى الذات فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه
وفى الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة
ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان لو قبلها اى تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم يكن قابلها لم يمكن
الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم فى الازل كمال له من حيث انه وجود لكن كونه
فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال

انما اذا كانت تلك الصفة كمالا لها اى للذات لا بقياسها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا
يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجههما كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر
واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة
او نقلى بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلى المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا والثانى وهو
النقلى المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو
ان ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعنى المركب منهما هو الذى نسميه
بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق
ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ وقد يكون بعضها ماخوذة من النقل وبعضها من
العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من
العقلى والنقلى فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم والمطالب التى يطلب بالدلائل ثلثة اقسام احدها
هو ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك
بنفى ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة اسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما
كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل
احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثانى من المطالب
ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
فهذا المطالب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما متوقف حينئذ على الآخر
الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات
الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الانبياء
حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة
السمعية فهذا المطلوب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلى الدال عليه ويمكن ايضا
اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المقصد الثامن الدلائل النقلية هل يفيد اليقين بما يستدل
بها عليه من المطالب او لا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها
مفيدة لليقين على العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء معان
مخصوصة والارادة اى نعلم بان تلك المعانى مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل
اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل
الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة يثبت برواية الآحاد
لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها عنهم احاد من الناس كالاصمعى والخليل

وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع
كونه من اكابر شعراء الجاهلية ووقوعها اي ثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان
بلا شبهة الثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي
كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها
تلك المعاني الاول لا المعاني الاخرى التي نفهمها الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون
المراد معنا آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي
يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص
اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتأخير
فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل
واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط
الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ
تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي
قطعا بان يؤول النقل عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل
الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض الدليل العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما
بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى
كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقلي على العقلي بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون
ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع
ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا
قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع
ايضا وحينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة
فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده
كان متناقضا لنفسه اي مستلزما النقيض نفسه ومنافيا لها فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين
اعني نفسه ونقيضه وقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية
وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع
عليه فقد تحقق ان لانتهائها اي دلالة الادلة النقلية على ما مر لولا انتهائها يتوقف على امور عشرة ظنية فيكون
ايضا لانتهائها ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت

دلالتها ظنية لم يكن مفيدة لليقين بعد لولا انتهائها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في
الشرعيات لقرائن مشاهدة من المنقول عنه ومتواترة نقلت الينا تواترا يدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة
فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن
الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع
والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة
او منقولة متواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلي
فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها
اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية
والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه يحصل للقرينة التي تشاهد او ينقل
تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وهما اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة
فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل
فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم به الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات ولا
احتمل كلام الكذب فيهما فلا فرق قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له
اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم
بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها يفيد الجزم ثمه بعدم المعارض لانه مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة
لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا يتعارض بحسب نفس
الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك
بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الامور العامة اي مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود

التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشتمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان
كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص
مغاير لماهيته او يشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها
كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور
العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها
اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق
بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك
الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا

فلا بد لها من باب على حدة وفيه اى فى هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها
على تقسيم المعلومات الى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة فى قسمة المعلومات
الى معروضات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك
انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو
الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا
واسطة بينهما ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج
انما اعتبر قيد فى الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى او يكون له الاول هو المعدوم فى الخارج والثانى هو الموجود
فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها الاثبات ورباعية الاحتمال الثانى المعدوم ليس بثابت فى الواسطة امر حق
اى ثابت وقال به القاضى الباقلانى اولا مستقرا وامام الحرمين منا اى من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا
وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته
اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اى له تحقق تبعا لغيره وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود
لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهى الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة
لا غير اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقلنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا
يكون حالا وقلنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقلنا
لا معدومة ليخرج السلوب التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف
بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى
وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا
على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال
به ولم يقل باتصافه بالاحوال والاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو
مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له فى نفسه اصلا وهو المنفى المساوى للممتنع او له تحقق فى نفسه
بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ايضا اما ان لا كون له
فى الاعيان وهو المعدوم ممكنا او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفى عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه
بالممتنع منه اى من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذى
هو نقيض المنفى اعم من الموجود الذى هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اى لصدق الثابت على الموجود وعلى
المعدوم الممكن وقد ذكر على راى هؤلاء التقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلثة هى المنفى و
الثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفى والمعدوم الممكن
فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم
من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى
له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت

حقيقة

حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتى الاحوال فنقول
الكاين فى الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون
الحال الذى هو قسم من الكاين فى الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره
اى غير الكاين فى الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر فى نفسه فثابت والا فمنفى فالاقسام اربعة
فظهر ان الثابت الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى
هذا المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم
ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب
الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار
اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم او له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من امتيازه بحقيقته
اى لا بد من ان ينفرد الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقته يكون هو هو فان امتاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية
يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى فان الذهن لا يدرك الا
امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه يمتاز عن غيره
بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يمتاز
بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات
خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شىء واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشىء يسمى حقيقة من حيث
ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه متميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب
بحقيقته وهويته شخصية متغايرين بحسب الاعتبار وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز
فى تحققه الذهنى بماهيته وهويته ينضم اليها فهذا التحقق بل الممتاز فى الخارج بماهيته وهويته تشخصه
الممتاز فى الذهن على وجه لا ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر بان الاول الصادق فيصدق عليه انه ممتاز
عن غيره بحقيقته فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود
اما ان يكون وجوده اصليا يترتب عليه اثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى او لا
وهو الموجود الذهنى الظلى والموجود فى الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبل
وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس
احترازا عن شىء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى بالذات كالوجوب
وهو اى الممكن لذاته اما ان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم ذلك المحل ما حل هو فيه وهو العرض او لا
يوجد فى موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز
عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه اى ذلك المحل الذى هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان
المادة هى المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة فى محل والمحل اعم من المادة
لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان

مندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك قال

المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الوجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يقف وجوده عند حد يكون

قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اي تقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث

والحادث اما متحيز بالذات وحال في المتحيز بالذات ولا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني

اي بالمتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك واعتبر قيد

بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات

على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص

به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع الملون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة

الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان

حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب

تعالى في ذاته فالاولى ان نفسر بالاختصاص الناعت وما ليس بمتحيز ولا حال فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا

من اقسام الممكن الحادث هو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا

سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده اذ لم نجد عليه دليلا

فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدها

انه لو وجد شاركه الباري في هذا الوصف وهو انه متحيز ولا حال في متحيز ولا بد من تمايز الباري بغيره اي بغير

هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال والثاني ان هذا الوصف اخص

صفات الباري فان من سأل عنه اي عن الباري لا يجاب للسائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا

متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فلزم حينئذ اما قدم الحادث وحدوث القديم

وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في الوصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحو فيه التركيب في شيء

من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود وسلبي كنفي ما عداهما عنهما و

جواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي

واما كونه موجدا لكل ما عداه او القدم اذ لا شاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقال هذه الدعوى

اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس

هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها

دور **المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد** الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه

بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا

يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه انما استدلال كما هو الظاهر

منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل

من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان

فان من سأل عنه اي عن الباري تعالى م

القاصرة

القاصر الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر

على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا

الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون

وجودي متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي دليل موصل يلزم من

وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي

وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من

دليل آخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود

المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود

نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى

بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجود نفسه مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم

لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود

كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود

المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذلك الدليل وان حمل على

ان كل انسان يتصور وجوده بالبديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف

مع تصريحه بانه وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال هاهنا ونقول بعد التنزل

الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها

بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء

الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق

بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكره من المقدمة الموجبة انما

يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين

لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهية اليه

فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي

حقيقته بكنهها متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لي لا بتصور منه كسبا وانه

لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهها

غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق

بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود بمعنى واحد مشتركا

وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق متصور

بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها

اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت

وجودی فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان یکون متصورا قلت یکفینا تصور ذلك
العارض بوجه ما ولیس یلزم من کون مفهوم الوجود جزء من مفهوم وجودی ان یکون حقیقة الوجود
جزءا من حقیقة وجودی لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین بحقیقتهما قوله فی التنزل ولا بد من
الانتهاء الی دلیل وجوده ضروری قلنا ممنوع نعم لا بد من دلیل هو ضروری معلوم بالضرورة واما وجوده
فلا اذ قد لا یکون له ای للدلیل وجود فان الدلیل کما یکون وجودیا یکون عدمیا ایضا کعدم الغیم الدال
علی عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتین فی نفس الامر علی صدق المدلول فیها لا بوجودهما فی
الخارج علی وجود المدلول فیه فان الدلیل والمدلول قد یکونان معا عدمیین والحاصل انا کما نتوصل
بصدق مقدمتی الدلیل لا بالعلم بوجودهما الی المدلول کذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم
بوجودها الی المعرف فلا یتم استدلالکم فان قیل المعرف والدلیل سواء کان وجودیا او عدمیا لا بد
ان یعلم ویوجد فی الذهن ویکون بدیهیا او منتهیا الیه دفعا للدور والتسلسل وبذلك یتم مقصودنا
قلنا ان سلم ان الوجود الذهنی کان اللازم وجوده فی الذهن لا العلم بوجوده فیه قوله فی التنزل
ثانیا الموجبة ما حکم فیه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حکم فیه بان ما صدق علیه
الموضوع صدق علیه المحمول وقد لا یوجدان نحو قولك شریك الباری ممتنع وقد لا یوجد المحمول مع صدقه
علی الموضوع فی الخارج کقولك زید اعمی فصدق المحمول علی الموضوع وهو المعتبر فی الایجاب اعم من وجوده
له الوجه الثانی من الوجوه الدالة علی بداهة تصور الوجود وهو ان یقال قولنا الشیء اما موجود او
معدوم تصدیق بدیهی وانه یتوقف علی تصور الموجود والمعدوم فیکون تصور الموجود والمعدوم
بل الوجود والعدم بدیهیا وکذا یتوقف هذا التصدیق علی تصور تغایرهما الذی هو لا ثنینیة
او یستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فیکون تصورات هذه الامور ایضا بدیهیة فان قیل
ان زعمت انه ای هذا التصدیق بدیهی مطلقا ای بجمیع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحکم
بان ذلك الجمیع بدیهی موقوف علی الحکم بان الوجود بدیهی فقد توقف مقدمة الدلیل علی ثبوت المدعی او زعمت
ان الحکم فی هذا التصدیق بعد تصور الطرفین بدیهی غیر محتاج الی الاستدلال لم ینفع لجواز ان یکون تصور
طرفیه معا او تصور احدهما الذی هو الوجود مثلا کسبیا مع کون الحکم فی نفسه بدیهیا قلنا هذا التصدیق
بدیهی مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا فی نفس الامر یتوقف علی بداهة اجزائه فی نفس الامر ولکن
لا یتوقف العلم ببداهته مطلقا علی العلم ببداهة اجزائه ای العلم ببداهة کل واحد منها مفصلا بل یستتبعه
مثلا اذا علم ان هذا التصدیق حاصل لمن لا یتصور منه کسب کالبله والصبیان علم اجمالا ان کل واحد
من اجزائه بدیهی فالوجود بدیهی فاذا ارید ان تعلم حال الوجود بخصوصه قیل الوجود جزء من اجزاء
هذا التصدیق وکل جزء من اجزائه بدیهی فالوجود بدیهی فظهر ان العلم بالکلیة القائلة بان کل جزء من اجزائه
بدیهی لا یتوقف علی العلم ببداهة جزء معین منه بخصوصه حتی یلزم المصادرة وهذا بعینه ما قیل من ان العلم
بکلیة کبری الاول لا یتوقف بالنتیجة فان الحکم علی زید من حیث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غیر الحکم علیه

علی العلم

باعتبار

باعتبار خصوصیته فان الحکم یختلف باختلاف العنوان فالاحکام الجاریة علی خصوصیات افراد موضوع الکلیة
مندرجة فیها بالقوة فیستدل بالکلیة علیها حتی یخرج من القوة الی الفعل نعم اذا کان العلم بالکلیة مستفادا من
العلم بحال الفرد بخصوصیته لم یمکن الاستدلال بها علی حکم الافراد کما اذا علم ان الوجود والعدم والشیء الذی
بینهما کلها بدیهیة وعلم بذلك ان هذا التصدیق بدیهی مطلقا لم یصح الاستدلال ببداهته علی بداهة شیء
منها لانه دور وجوابه ای جواب الوجه الثانی انه یکفی تصورهما ای تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع
انما وقع فی التصور بالکنه الوجه الثالث وانما ینتهض حجة علی من یعترف بان الوجود متصور بالکنه
ویدعی انه بالکسب انه لو کان الوجود مکتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار کاسب التصور فیهما والقسمان
باطلان اما تعریفه بالحد فلان الحد کما مر انما یکون بالاجزاء والوجود بسیط فلا یکون له حد والا ای
وان لم یکن بسیطا بل مرکبا فاجزاؤه اما وجودات فیکون الجزء مساویا للکل فی الماهیة او لا یکون اجزاؤه
وجودات بل ما لیست بوجودات فعند الاجتماع بین تلك الاجزاء التی کل واحد منها لیس وجودا لا بد ان یحصل
امر زاید علی تلك الاجزاء هو الوجود والا ای وان لم یحصل عند الاجتماع امر زایدا فلا وجود هناك اصلا اذ لیس ثم
الا تلك الاجزاء التی لیست وجودات فیکون ذلك الامر الزاید الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذی هو الوجود عارضا
لها مسببا من اجتماعها فیکون هی ای تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضا له لکونه مسببا من اجتماعها عارضا
لها لا اجزاؤه فیکون الترکیب فی فاعل الوجود او قابله لا فیه والمقدر خلافه وقد یقال لو کان للوجود اجزاء
فتلك الاجزاء یتصف اما بالوجود فیکون الکل صفة للجزء لکن ذلك الجزء لا یکون صفة لنفسه بل یکون صفة
لسائر الاجزاء فلا یکون المتصف بتمامها صفة او بالعدم فیلزم حینئذ اجتماع النقیضین وقد یقال لو کان للوجود
اجزاء فتلك الاجزاء اما ان یتصف بوجود معه او بعده ای مع الوجود الذی هو المرکب او بعده فلیس الجزء بحسب وجوده
متقدما علی الکل بل هو اما معه او متأخر عنه او یتصف بوجود قبل ای قبل الوجود الذی هو المرکب فیتقدم الشیء ای
الوجود علی نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء بها ای بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما
لیس له وجود اعنی تلك الاجزاء التی لم تتصف بالوجود واما تعریفه بالرسم فلوجهین احدهما ان الرسم
لا یفید معرفة کنه الحقیقة والنزاع فیه لا فی وجه یمکن استفادته من الرسم الثانی ان الرسم یجب ان یکون
بالاعرف لما مر فی شرائط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود
اعرف من کل ما یحاول تعریفه به وایضا فهو ای الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الکل
لان العلم بالکل یتوقف علی العلم بالجزء من غیر عکس وایضا فهو ای الوجود فالفیض من المبدء الفیاض عام والنفس
الانسانیة قابلة للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل لم یتوقف الفیض الا علی اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع وکل ما کان شرائطه وموانعه اقل کان الی الفیض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص
لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غیر عکس کلی لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع
لا یعتبر فی العام اصلا فیکون اجتماع شرائطه بالنسبة الی الخاص فیکون وقوعه فی النفس وارتسامه فیه اکثر من
وقوع الخاص وارتسامه فیکون اعرف وجوابه ای جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعریف الوجود بالحد فنختار او لا

وارتفاع موانعه اکثر

ان اجزاءه التي يجد بها وجودات قوله فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس
حقيقة وهي اي حقايق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة
في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت هنا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما
واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال
كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا والاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس
يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا
فلا استحالة في صدق الكل على اجزاءه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع
بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان
كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس موجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله فرما
ذكرتم منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كان
اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع
امر زايد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في قابل السكنجبين ومعروضاته
لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محضا ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب
الوجود الاجزاء تتصف بالوجود والعدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ جزئها لا يخلو عنها
او عن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى
الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود او نقيضه
اي العدم بالعدم وان اي الوجود والعدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود
له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من
هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم
يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس محالا وانما المحال ان يتصف احدهما بالآخر
مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل
من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست بدار ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب
ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري
اتصاف اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء
الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس
المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء وقائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا
فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين
الحقيقة فمن الحقايق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة
لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة

بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال
كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود يتصف الاجزاء بالوجود
مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه
لا على المذهب المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج
وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما
على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي في تحقيقه او نختار انه اي الجزء الوجودي متصف بالمعدوم
اي بمفهوم المعدوم لا بالعدم ولا يكون الوجود حينئذ محض العدمات حتى يكون محالا بل محض المعدومات فلا يلزم الا
كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء
متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في اجزاءه
الذهنية فان الحيوان نفسه ليس بانسان للحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد
النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم
قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه وايصاله اليه وانما انه لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم
اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون بالوجود خاصة كذلك
قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف
يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف معرفة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء
ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم
عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال
على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن
لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في
هذا الاستدلال لان شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة
بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الموجودات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك
فالاعم يكون متحققا والافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتب الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى النوع
الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم او معاند له فهو شرط لتحقق او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم
في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصور الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة
الخاص فيه بدون صورة العام ولا تغاير بين الصورة الذهنيتين بل هي متعاونة الا ان الضد اقرب حصولا
بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق
الاخص فيه وكل ما هو معاند لتحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمذكور اي كون
الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ

فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها وامّا ما زايد عليها كما هو مذهب
غيره فيكون الوجود ح من عوارضها اي من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية
لكن الماهيات ليست ببديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا والجواب لا
نسلم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون الملاحظة معروضه ومن بديع
ان تصور الوجود من اوائل التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض
تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد
يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية
فيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام
فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل يعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج
ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب **الوجه الثاني** انه يقال لا شك انهم لا يشتغل
العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم
يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود
من بين ساير التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا وما له التصديق كما مر والاً
البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث
انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد يجاب عن الوجه الثاني ايضا بانه انما لم يشتغل
بتعريف الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لان في
بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بديهة
ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك
متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل
السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل
كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم
بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمنا لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود
كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي
وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما
لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون الايجاب عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا
نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي
كلامنا فيه الامر الثاني ان التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه
متصورا وللنفس وجود آخر والا امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع ح في النفس المثلان اعني وجودها والوجود
المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود

الذهني

الذهني وان سلم فيكفي في تصوره اي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون علمها بالوجود ح علما حضوريا لا يحتاج
فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود
المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة
من ذاتنا حاصلة في ذاتنا او نمنع على تقدير تسليم الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت
للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال
بانه اي الوجود يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره
والمعدوم بغيره ولا ما هو اعم منهما او الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى
حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم
ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين
او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره
هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه
العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في
الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف
الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري **المقصد الثاني في انه اي الوجود**
مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد يشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي
الحسن واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه
مشتركا معنى لوجوه **الاول** انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع
الموجودات واشخاصها ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات ومختص بها اذا
كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين
التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد
فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا
اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او
غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا
لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن
ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد وجوده باق
على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات
فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود لانا نقول ان الباقي حالتي
بلا تردد وزوال هو المسمى بمعنى الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا

نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باقٍ بحاله مع قطع النظر عن اللفظ او العلم بوصفه فانه لا يختلف باختلاف
اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويًا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى الواجب ووجود الممكن و
وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه
الموجودات بأسرها فان المأخذ في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم
اليها ابتداءً لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الموجود الى ما ذكر للاشتراك اللفظي
كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظًا لانا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة
عقلية لا يتوقف على وضع العلم به ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات المتفاوتة ويكون فيها الحصر العقلي الدائر
بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكر من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع
والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجبة في القسمة
العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك
المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما وربما نتبعوه لاشكال الجواز مثل ذلك في الوجود وقد
ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب ونجزم بان له ماهية
ونتردد في خصوصيات الماهية ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص ويلزم كون الماهية
والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهية متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة
بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد
الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا فهما اي مفهوم الماهية
والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افرادهما متخالفة
الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة
في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما
متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه
الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز
فكذا مقابله اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم
حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي
ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص
او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان
قيل ان اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات وليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا كان الحصر
حينئذ بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه
والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد ومتمايز بحسب اضافته الى الوجود فان الوجود ان كان نفس
الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين

الحقيقة

الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل
وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود
المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود
مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود
كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء و
ليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا
الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقتنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث
المشرقية ويعود نقض الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان
ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من
الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه
تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في
كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن
اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة
من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى
عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض
لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك انه حكمه هذا غير مقتصر
على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك الى ان يبرهن على كل واحد من
وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل
واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى
واحدا متناولا للموجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد
ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة
لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشتركا بينها بل يكفيه
تصور وجوده كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما
لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويكون الايجاب
بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما
لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو
لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة
الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا
فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد

بالوجود والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان و
كون الشئ الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة
لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من
قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة
فى الكل وسيجئ حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب
والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم تلتفت اليه المصنف المقصد الثالث
فى ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء
الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها فى الكل او يكون
نفس الماهية فى الواجب زايدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت
المذاهب فى ثلثة احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى من المعتزلة انه نفس الحقيقة
فى الكل اى الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زايدا على الماهية كان الماهية من حيث
هى هى غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن
موجودة وكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف
المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية حينئذ معدومة وموجودة معا والجواب
من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا
زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس
باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثانى الحل وهو ان الماهية
من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى فى المرصد الثانى وكل منهما اى من الوجود والعدم امر زائد
عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة نعنى بها انها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائدا عليها فاذا اعتبر معها الوجود
كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها
بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه
ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية
المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها
موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك
على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده اى
وجود ذلك الشئ فى نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له فى نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك
ان الوجود امر ثبوتى فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها وجود فيلزم كون
الشئ موجودا مرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود

الوجود اللاحق ويعود الكلام فى ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان
يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث
وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد ههنا من وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لا تتناهى
عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك
الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب و
الجواب ان الضرورة التى ادعيتموها انما هى فى صفة وجودية هى غير الوجود فان البديهة تشهد بان
كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه واما الوجود
فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضى امتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ
موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وللقائل ان يقول هذا
الجواب
من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها
العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان
قيامها بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى
العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى ان السلب ليس داخلا فى مفهومه لا بمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون
مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس
زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان
الوجود زايدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وح
ينقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اى لا نسلم الملازمة اذ قد يكون
الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما فلا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا
انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود
نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك قدم القديم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث
في الخارج
موجودين وكذلك امثاله اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المذكورة
التى سيأتى ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اى على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه
واما مفهوم القدم
فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعنى مفهوم القدم على تقدير وجوده
فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بامر زائد عليها الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء
به واما الضوء فهو مضيئ بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب
وان زاد فى الممكن اما زيادته على الماهية فى الممكن فلما سيأتى فى المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية
الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته لكان زايدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا
عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها

اى لو لم يكن وجوده نفس ماهيته

اى الماهية وانها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهى اى تلك العلة
ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهى اى تلك
العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية
الواجبة على الوجود اى على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه فى الدليل الثانى للشيخ
وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او
التسلسل فى الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلق على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع
تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان يتقدم بالوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون
عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده
موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة لوجوده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه
بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد له من علة هى اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان
العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان
التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها
فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك
التقدم بالوجود لما ذكر بعينه من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين
ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون
تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل متقومة للماهية والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة لكنه
علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء بالوجود وان
قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا
اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما
امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا
لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد
مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا فى الواقع وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل
نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول بهذه الحيثية اى كون
المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى
الماهية وانها متحققة اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل
ان يوجد الا انا لا نعقله الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المتقوم بالتقدم
على المعلول حال عدمه كاف لنا فى سند المنع اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم
على المعلول حال كونها معدومة ولا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة
الموجدة كذلك ثم ما يقال من ان المراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة له

فيكون

فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس
بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها واما
قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو
العلة الفاعلية لابد وان يلحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك
لان رتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الموجود بالضرورة فان ما لا يوجد فى نفسه لا يتصور منه ايجاد
قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية
لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلة لابد
ان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة
الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه
بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله فى
قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون (بالتقويم صح)
متقدمة عليه بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود
مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التى هى العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه
مستندا للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين فقد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اى جواز المستند
جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثانيها انه اى الوجود زائد على الحقيقة فى الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان
الاول انه زائد على الماهية فى الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هى تقبل العدم والا اى وان
لم تقبل العدم ارتفع عنه الامكان واتصف بالوجوب الذاتى ولا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة
مع الوجود تاباه والا لجاز ان تكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزئها
لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هى ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول
نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هى ماخوذة مع الوجود فلا يقبل العدم
لما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اى الماهية الممكنة تثبت فى الخارج خالية عن
الوجود متصفة بالعدم بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل نفى صرف وان
اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اى
لما قبلت الماهية من حيث هى العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية الا ترى اذا ارتفع الماهية الممكنة
فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة
بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز
ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزئها **الوجه الثانى** انا نعقل الماهية الممكنة
كالمثلث مثلا مع الشك فى وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما
يتصور فى وجودها الخارجى دون الوجود الذهنى فانه اى الوجود الذهنى نفس التعقل والتصور فاذا

فلو تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم
ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام فى الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا
خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ تحقق الوجود
الذهنى حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شىء فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك
الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشىء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا ينفك ولذلك
اختلف فيه اى فى الوجود الذهنى ومن اثبته اثبته ببرهان لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنى
مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اى المتحققة فى الخارج
اذا لم يكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها ولا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الاخير
من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زايدا عليها ايضا اذ يتوجه
عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعنى القاضى الارموى حاصل هذا الدليل الذى
هو الوجه الثانى انا نعلمه اى الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه
اى الوجود الممكن تصديقا لان الشك فى الوجود بنا فى التصديق به لا التصور فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية
تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له وروده اذ الاستدلال انما هو بما توهمه
هذا الفاضل بل بان الشك فى ثبوته اى ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شىء من الماهية وجزءها مما يشك فى ثبوته
للماهية لامتناع الشك فى ثبوت الشىء لنفسه وفى ثبوت ذاتية له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن
يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات المعقولة كذلك
وايضا المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها
لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود
زايد عليها **الوجه الثالث** لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعد
هذا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو
مما لا يعتد والاظهر ان يقال لو كان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان
الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه **الوجه الرابع** انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها
والاول باطل لانه اى الوجود مشترك لما مر دونها اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة وما
يقال من ان الكل ذات واحدة متعددة بحسب الاوصاف الاعتبارية فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت
اليها وكذا الثانى باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهية لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات ذلا ذاتى لها اعم منه
وكان جنسا لها اذ كان محمولا عليها والاعم يكون جزءا مشتركا مثل الجنس ويتميز انواعه المندرجة تحته بالفصول
او باجزاء مختصة مثل الفصول هى ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا
لها اى لتلك الفصول ايضا اذ العرض انه جنس للموجودات كلها فللفصول فصول آخر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم

التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى
البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى المركب قطعا وايضا الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من
الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك الفصول المترتبة
الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط او واحد فينقطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية وايضا
فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات
بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ونجيب عن الدليل الاول بان يقال
يجوز ان يكون جنسا للانواع اى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع
المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان
المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا فى بعض الماهيات دون بعض فلا
يتسلسل ونجيب عن الدليل الثانى بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اى
الجوهر والعرض من اقسام الموجودات والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشىء مندرجا تحت
المتصف بذلك الشىء قال المصنف والمحقق ان هذه الوجوه التى استدل بها على كون الوجود زايدا على
ماهية الممكن انما يفيد تغاير المفهومين اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون دون تغاير
الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير المفهومين
فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور
الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اى للوجود والسواد هويتان متمايزتان فى الخارج يقوم
احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية متمايزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى
بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان
هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية متمايزة فى الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا
هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد
وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج فكان لها اى للماهية قبل انضمام الوجود اليها
وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابى الحسن الاشعرى وفحوى دليله لانه يدل
على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود
والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود
فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر
لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا
لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان
هوية للسواد والوجود عارض لها ومتمايز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك

الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات للموجود وماهية المعينة كما هي ذات
السواد وماهية المعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي
الشيخ فان الوجود الخارجي لا يتمايز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير حقيقة
الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود
خارجي فيحصل هناك صورتان متطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل
ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن
سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود وشيء انما الموجود والشيء في الخارج
سوادا وانسانا او غيرهما من الحقايق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود واما الوجود والشيئية
فلا تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي
امر في الخارج وذلك لان الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي
فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة
مطلقة او تشخص مطلقا او ذاتي وعرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى
ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا
في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف فاذن النزاع في ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود
الذهني فمن لا يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي
زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني فلم يكن
على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود زايد على الماهية في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن
وجود الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه
بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن
ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة
فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك
الغير وجوديا او عدميا هذا خلف الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد
القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لكل ما هو
مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه ولعلله لان الوجودات متساوية
متماثلة للماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزءا من المبدأ الموجد
اي فاعله وانه محال بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب من العدم موجدا مع
كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا
لتأثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف
عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي

جامعة الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شيء مبدأ حتى لنفسه ولعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين
بعض الفضلاء فان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول
عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات بل
في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما
صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب قائم
بذاته وهو المجرد المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات فلا يلزم
ان يكون ساير الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ وانما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا
في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطي لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا
عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال والامام جعل
اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان زائدة على ماهيته وهذا الجواب لا ينفي عليه لانه اعتراف بان
حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار
الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي لا يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم
لماهية الواجب فيكون مدخول الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار
لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زايدا عارضا للماهية الا ان يثبت للممكنات امرا
ثالثا وراء الماهية وحصته الكون في الاعيان وهو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود و
يثبت ايضا انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض لماهية الممكنة فيظهر الفرق
حينئذ بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك
الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود وهو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق
عليه الوجود زايدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا
قال به احد فان التزمه في الممكن ملتزم اظهارا للفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا
ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة
زائدة على ماهيته وطابقناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي
وجود الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق
سواء كان صدقه عليهما تواطئا او تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره مزيد توضيح للجواب والمناقشة
في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع بحاله
وستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا اعتراض
وارد على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطي فانه في وجود
الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لا يصدق عليه من افراده اذ الماهية
واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل

واحد انه وجود لا موجود بمعنى انها الاشياء التى يحمل عليها الوجود مواطاة وهى الوجودات لا الاشياء
التى يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهى الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة اى يجوز ان يكون
كذلك لان الاشتراك فى العارض لا يوجب الاتحاد فى الحقيقة فقد يكون هو اى الوجود الخاص الذى فى الواجب هو المقتضى
للتجرد والقيام بالذات والمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له فى ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدائية لاختلاف
الوجودات بالحقيقة واشار الى الثانى بقوله وايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك
عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود
فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقايق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك
فى العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون الوجود فى ذلك كالماهية فى
التشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف
ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة فى
العارض الذى هو الوجود المطلق ففى كل وجود حصة من ذلك العارض ففى الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص
الذى هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء فهذا الجواب الذى طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه
جواب ذلك بعض من الفضلاء فتامل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود فى الواجب
الوجوب الذاتى اضافة تقتضى فى الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية
للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الذى
به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر
الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير فى الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين فى الواجب وان فسر
باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته تقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق
فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات
ليست مستقلة فى اقتضاء عارضها لانها فى ذواتها محتاجة الى غيرها وكذا فى اقتضائها المتفرع على ذواتها
بخلاف الوجود الذى هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب
عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية تصح
على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشترك بين الوجودات فلا يختلف لوازمه
فلما ثبت كونه زايدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون فى الواجب كذلك والى ما ذكر من ان
الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى
للفلكيات فانهم اثبتوها فى العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال
الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى فى العنصريات وجب قيامها بها فى الفلكيات
لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التى قال بها افلاطون كما سيأتى فى مباحث
الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس فى تركيب الاجسام البسيطة الطبايع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة

للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اى الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض للافراد المتخالفة
الحقايق **المقصد الرابع** فى الوجود الذهنى ان النار مثلا لها وجود به يظهر احكامها ويصدر عنها
آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع
فيه انما النزاع فى ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار ولا
وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود
الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء فى الخارج اعيان
وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مزيد فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه
فلا عبرة لما قيل من ان تحريره عسير جدا احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له
فى الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجى المطلق
اى من غير اضافة وتقييد بشىء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما بيناه اولى الوجود الذهنى لغو ونحكم عليه
اى على ما لا وجود له فى الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة
او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعقلة
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه
وانه اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعى ثبوتها اذ ثبوت الشىء لغيره
فى نفس الامر فرع ثبوته اى ثبوت ذلك الغير فى نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة فى الخارج
فهو فى الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذى ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية
الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا وذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا
لا فى الخارج ولا فى الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة
واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم
العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق قولكم
الذى ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق ويعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة
لا تقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هى الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى
ان ثمه امرا يصدق عليه فى نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية
موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق
مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث
انه متصور موجود فى الذهن وقسم منه ولا استحالة فى ذلك اجاب عنه اى عن الامر الاول الذى
تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج اصلا
بل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب
الى انه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال

الآخر يسمى وجودا ذهنيا

هذا الرأى غير صحيح فيكون لاحتمال قائمًا فيبطل ما ذكر بتوهم من الدليل ولو حمل قول فلاطون ههنا على ما
نقل عنه من ان صورًا معلومة لله تعالى قائمة بذاتها لكاتب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان
الصور اى جميع صور المفهومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال فانه عندهم مبداء الحوادث
فى عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجده فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب
ان المرتسم فيها اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اى هويات ما نتصوره
لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور و
والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى
هى الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية التى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع
الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن تلك المعقو
من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه
لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون
لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى
النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية
امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه
موجودا فى الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد
بالثبوتية ما ليس السلب جزءًا من مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية
للسالبة فلا يقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض
ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح
ذلك كان الموضوع موجودًا فى الخارج وان اردت انها ثابتة فى الذهن كان ذلك فرعًا لوجود الموضوع
فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع
فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن الامر الثانى من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان يقال من المفهوم
الامر الثانى
ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودًا وليس فى الخارج
اذ كل موجود فى الخارج فهو متشخص متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض شركة فيكون موجودا فى الذهن
ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة
فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف
بها الكلى فيكون موجودًا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال بعضا الحقايق
الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان ويتجه عليه ان الدعوى الضرورة فى
كون الحقايق بانفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة فى الخارج بالضرورة الامر
الامر
الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم على ما يصدق عليه فى نفس

الكلى واقع عنوانا سواء كان موجودًا فى الخارج متحققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والثانى باطل
وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معًا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد بان الممتنع اى ما
يصدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعًا اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع
بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع اى التى يصدق عليه الممتنع فى العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اى يصدق
عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقوله موجودة فى العقل لم يصدق
عليها الحكم الايجابى فلذلك قال وهذا بالحقيقة عايد الى الاول والحاصل ان قولنا ان الممتنع معدوم فى الخا
قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
خارجية
فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى
فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت
الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يسا وى ... فايمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورًا على الافراد
الخارجية بل يتنا ول ما عداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها
ذهنى
وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذ
بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا
دة
اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرو
الضدين
والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة ويلزمه اجتماع
ايضا
اذا تصورنا الضدان معًا وحكم عليهما بالتضاد والثانى ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها فى ذ
ما لا يعقل واجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية موجودة بوجود
ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة اى ماهيتها موجودة بوجود
عينى لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية
عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذى
يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع
ان تحصل فى اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها
فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل فى الذهن اذا كان مساويًا لها اى للهوية
عاد الالزام وتم الدليلان معًا والا لم يكن هى اى الهوية حاصلة فى ذهننا لانا نقول الحاصل فى الذهن نفس
الماهية التى لتلك الهوية وانه اى ذلك الحاصل ليس مساويًا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيختلفان
فى الاحكام والحقيقة اذ فى الهويات امور زايدة على الماهيات ثم ذلك الحاصل ماهيتها اى ماهية تلك الهوية
ليس
ولا معنى للماهية الا ذلك اى ما يحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان يكون الهوية حاصلة
معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس الماهية الهوية فقولك هل يساويها اى هل يساوى الحاصل الهوية
اولا ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويًا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه

هل يساويها في الماهية اولا وهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية
اولا وبالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية
في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم
امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشاءه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضادها عين
البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا
ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن **المقصد الخامس** المعدومات
هل يتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها
مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها
العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف فمنهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الاخر فيه دون غيرهما اي عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط
لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر ولولا التمايز والتعدد اللازم فيه بين
العدمات لم يختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لاخر ولازما له او مساويا او منافيا
الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات نفي صرف ولا ثبات لها اصلا وكل ما هو متميز فله
وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون
ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض لكونه
للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدومات
انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام التي تتصف بها
المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء
فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم
مطلقا بل كلما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا
في الذهن والامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما
هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة **المقصد
السادس في ان المعدوم شيء اولا** واتها اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها
احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه
المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل
ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي
الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر
في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة
متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له في الخارج اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة

مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس شيئا كالمعدوم الممتنع لان الوجود
عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن
عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء ويرى بما ذهب اليه الاشاعرة
قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الكونين
الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متحققة متقررة فهو موجود باحد الوجودين لان تقررها وتحققها
عين وجودها وقيل هي لا تخلو مطلقا عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها
ولانها ثابتة في علم المبادي الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في
الذهن واما المعدوم في الخارج شيء في الخارج والمعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن
فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
يعتد بها دون قولنا السواد شيء للنافي اي للذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه **الاول** الثبوت والتحقق والتقرر
امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات
فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة و
لا جزءها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد
سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت
يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال
عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا
منهما زائد على الذات ويشترك ويفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم
في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لانا نقول
المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود **الوجه
الثاني** الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع
الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود
كانت اقل من الكل المتناول لما خرج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية
اتفاقا والاكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية
على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة
فيكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه و
قد فرض انه غير متناه هف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد
متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا
وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى
فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية **الوجه الثالث** الذوات المتقررة في حال العدم

اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضًا تعدد الواجب ولا يكون واجبة التقرر
بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فقيل
الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود **الوجه الرابع** ان العدم صفة نفي اي صفة
منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي هذا المسلك وان جزم على
معناه جمع من الفضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره من الائمة هكذا مقررًا محررًا لم يجده لغيرنا وهو في غاية
الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود
بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف
بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت
الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الشيء الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون
الموصوف بها ثابتًا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعًا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف
الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه **الوجه الخامس** المعدومات الثابتة
في العدم لو تباينت لذواتها كما في كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد
كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا اي
وان لم يتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضي ذواتها فيلزم ان
يكون النوع الواحد كالسواد مثلًا منحصرا في فرد واحد والا وان لم يتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها
فالمعدوم حال العدم مورد للتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتضي الوحدة ولا الكثرة
اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحد منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات
والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها اذا اردت به لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد
ايضا لذواتها ولا يلزم كونها موردًا للتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به
هوية عما عداها وانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهيات المشتركة بين تلك الهويات
متغايرة لا مورد بها امتياز بعض افرادها عن بعض وانما ان ذلك انما يتقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم يقتضي
الماهية الوحدة والكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز
من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به الهويات فنختار
تباينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفين بالذات قلنا نعم فان الهوية لا يعرضها كثرة ولا يتصور فيها
شركة بل كل هويتين فيهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في
الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين
متباينين بالذات وان لم يقتض شيئًا منهما كانت موردًا للتزايلات مع انها من حيث هي ليست موجودة فان قلت
لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب

لم يكسره

الصفات

الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد
على الماهية المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون الماهية بشرط
العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات
هذا المطلوب وجهان الاول ان نقول ثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة
ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لا ثابتة بدليل ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو
كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال وتقول
اي لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان
الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم يتعلق القدرة بالذات
ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدًا للممكنات ولا قادرًا على ايجادها وذلك كفر صريح لابطال
تاثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون
اثر المؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف
والفرق بين الامرين ان الصباغ يجعل الثوب متصفًا بالصبغ وان لم يكن موجدًا للاتصاف فرب **الوجه
الثاني** لو كان المعدوم الممكن ثابتا لكان المعدوم المطلق اعم مطلقًا من المنفي لشموله الثابت والمنفي
معًا فيكون مفهوم المعدوم مطلقًا متميزًا عنه اي عن مفهوم المنفي والا لم يكن متميزًا عنه لكان المفهوم
العام عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرًا ثابتًا لان كل متميز عن غيره ثابت
عندكم وانه معنى ان مفهوم المعدوم صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما يصدق عليه
صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لان كل معدوم
ثابت فيصدق بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدق قولنا من صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال
هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما
قدمناه من التحرير وانما جرأهم ذلك القول بانهم لم يجوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم اي قصد المستدلين
بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير
المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزًا عنه فيكون
امرًا ثابتًا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتًا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه
عليه اصلًا ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقدير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم
وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم منفيا محضًا والا لم يكن بينهما فرق واذا
لم يكن نفيًا محضًا كان ثابتًا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه
مفهوم المعدوم نفيًا محضًا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح
يصير الكبرى من ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي
كان مفهوم المنفي متميزًا عنه فيكون ثابتًا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضًا ثابتًا واما

مايقال من ان المفهوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي
ايضا وحينئذ اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل
كما لا يخفى للمثبت اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم
ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا
اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت
مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الاخر كما شهد به قولهم
وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك
اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متميز لمهوية يشير اليها العقل
وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والمنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه
والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك البارئ متميز
عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها
متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة
وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض
ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب
فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام
بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال
فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال
لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع
الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم
احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما فاما
القايل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن
ينافي كونه مقدورا وكونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية تدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته
اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا او مرادا لبعض دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته
للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت
والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه اي لا نسلم ثبوت التميز
الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى يعلم انه ما هو وتقديره اي بيان ثبوته
للمعدوم الممكن حتى يصدق عليه وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا ممنوعا
المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن
وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اي

ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال والجواب منع كون الامكان ثبوتيا
بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول وللمثبتين شبهة
غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما نحو ان ثراي المعدوم الممكن في الازل ليس الله فهو غيره
والغيران شيآن اذ لا يتصور التغاير الا بين شيئين فهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين
متميز عن الاخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما
النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات
الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس
بمتعين في نفسه لم يتميز القصد عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره
وحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم
الفاعل كاف في القصد ونحو ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو
ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل
فانه معلوم وليس بشيء ولا يدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم
مخالف للتعقل لا يرى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعدوم المتعقل غير ثابت
كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقال
لو كان الذوات غير ثابتة ومتقررة في نفسها لكانت بجعل الجاعل فلم يكن الانسانية مثلا عند
عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات متجددة بل ثابتة
متقررة في نفسها وسيأتيك جوابها هناك خاتمة المقصد السادس وفيه ابحاث الاول
في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان الخلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم
من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على
الموجود فقط وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم
ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقول المستحيل لا يعلم الا على سبيل
التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه المشبهة وقال الناشي ابو العباس الشيء هو القديم وللحادث مجاز و
قالت الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبيين من
معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا اقرب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي
متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات
اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود
شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون
في الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق
الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير

ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيبطل به قول ابو العباس انا شئ وقوله لا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم
فيبطل قول هشام وقول لبيد شعر الا كل شئ ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل
في الاستثنا ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم
شئ اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها
ذوات واعيان وحقايق وتاثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق
بن عياش انها ذوات في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر
جوهرا والعرض عرضا وهي اي والصفات على الاطلاق اما عايدة الى الجملة اي ابنية المركبة من مواد عدة او
الى التفصيل اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها والقسم الاول لعايد الى الجملة هو الحيوة
وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانه يحتاج الى بنية مخصوصة مركبة من
جواهر فردة وهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العايد
الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاولى الصفة الحاصلة
للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون
الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود
الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط
الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه
اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم
من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر
بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة
زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه
وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل لها في الوجود
والعدم وهي العرضية التي هي من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود
وهو الحصول في المحل فان العرض ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل
فلم يجعلوه امرا زايدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري
فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش ينفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز
فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين
التحيز فلذلك لا تثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتها فيه لانهما متحدان
ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو

عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول التحيز
بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة للمعدوم
واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات
ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا محتاج الى اثباته
اي بيان وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع
بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه
جهالة بينة سفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة
يحتاج في العلم بوجوده الى دلالة منفصلة وقال المصنف لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع
العالم ذات يتصف بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا متصفة بها كما
نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه
ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده
في الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك الباري يجب ايضا في هذه الصفات والا لم يكن شريكا له
وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف
في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول
بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد السابع الحال
وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم
من المعتزلة فانه اول من قال من المعتزلة بالحال وابطله غيرهم لنا ضروري لما عرفنا ان الموجود ما له
تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شئ من المفهومات ضرورة و
اتفاقا وان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات
واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد به معنى آخر بان نفسر الموجود
مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما بحيث لا
يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا
لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة
بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي حسبهم اي اظنهم رادوه حسبانا يزاحم اليقين اي
يقارنه انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققها
وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك كالعروض كالامور الاعتبارية التي سميها
الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم
يجعلونه له عدم ملكة ولا نناقشهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي
قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما

ما فيه نوع اشعار مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كثيرة لبادي تعالى مثلاً ليس من شانها ان يعرض لها
الوجود ولم يبعد وهما من قبيل الاحوال بحجة المثبتين للحال وجهان الاول الموجود ليس موجوداً والا
زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصه هي ذاته فقد
زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية والا معدوماً والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا
الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجوداً بامر زايد ينضم اليه
واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامور زايدة عليه كما مر وامتيازه بقيد سلبي عما عداه وهو ان وجوده
ليس زايداً على ذاته فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه هو بان يقال مثلاً الوجود عدم
او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ذو لا جسم
فلا بعد في ان يصدق ايضاً الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه
مشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز بها عنها وقابضية البصر فرضاً انما قال ذلك لان خصوصية
الفصل مجهولة وقبض الذي هو من اثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق
مثلاً فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصيتها التي هي فصولها عسير جداً فنقول الجزءان
ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لابد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالاخر
والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معاً او احدهما فقط لزم
تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام
المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال ولو تحكم عليه سنبطلها او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم
قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتاً ووجوداً ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالاخر
فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون واخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الاخر به اي بالشيء
الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الاخر بل هو ان السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر
فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحاً في مكان حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء
انما يتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امراً واحداً في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن
فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون
وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرين اياه ينافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا
لا نسلم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمك بذلك اي بكونه محالاً انما هو
من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين
من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء
العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي هي اجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية
ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة

يقتضيها اي يقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط
وقوله التنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان التنبه
انما يكون على مقدار المشاهدة قطعاً لم يستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة
لشخص واحد كما اذا شاهدت زيداً فارتسم فيها او في بعض الاتها صورة مطابقة فقط وان تعقل
صورة اخرى يطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افراداً كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف
المشخصات صورة ماهية الانسان التي يطابق زيداً وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركها اي يشارك
ذلك الشخص وانثه بتأويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا
شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضاً فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني
جنسه خاتمة **المقصد السابع** في تفريعات القائلين بالحال ذكرهم فرعين الاول انهم قسموا اي
الحال الى معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة
بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالاً ثابتاً للذات لا بسبب معنى
قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زايداً على الماهية
فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته
تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل
عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالاً كما
للسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكاتبية والمتحركية
كلها احوال معللة **الثاني من الفرعين** انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما يمتاز الذوات
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ونبطله ان الذوات المتساوية لابد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور
تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجح بلا مرجح واما ان يكون
لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمقتضى
او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات يعني
التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالاً او لا فكيف
يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على راينا اعني راي نفاة الاحوال
فالذوات متخالفة في الحقائق وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية
لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم
كما هو رايكم فانه ممتنع قطعاً وربما قال النافون للاحوال الزاماً على المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في
امور مختلفة بخصوصيتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين
فقد ثبتت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض فان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات
التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالحالية زائدة على الخصوصيات لذواتها

اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال حال فيشارك سائر الاحوال فى الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس
شئ من المشتركة والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال اخرى فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اى
كل واحد من تلك الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى
وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل فى الاحوال ورده الامام الرازى بانه يسد باب اثبات الصانع
وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم
لا ينافى هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل فى الموجودات ولا يمتنع فى الاحوال التى ليست بموجودة
كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب اتفاقا الثانى ان الاحوال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح
ان يقال انها مشتركة فى الحالية لا نتر وصفها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانتر وصفهما
بالاختلاف واجاب الامام الرازى عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه
اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف
فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين
لا يقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثانى فلان الحال
لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم
بان الاحوال لا يوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد ما زيف الوجهين المذكورين فى الجواب
اجاب عن كلام النافين بان الحال اى مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس بموجود ولا بمعدوم
وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال
وحينئذ يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة و
لا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى تسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض
الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان
المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا
عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات فى توجيهاتها **المرصد الثانى من مراصد الامور العامة فى الماهية**
قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة
لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اى فى هذا المرصد مقاصد اثنى عشر **المقصد**
الاول فى تمييز الماهية عما عداها لكل شئ كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة
الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى
ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما ان تقاس الى امور مباينة اياها وذلك لا التباس فيه لان الاحوال
المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى
امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال هى مغايرة لما عداها
من الامور التى يعرض سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فاينما وجدت هى كانت معروضة

لها كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هى
انسانية ليست الا انسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هى انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى
انها ليست متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها من المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من النقيضين
بل هذه امور زائدة على الماهية الانسانية ينضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة و
مع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية
فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما اجمالا
او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى ذلك الحكم
الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا اذ تلك العوارض ليست للماهية فى
حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلا فيها
لما امكن اتصافها بما يقابلها ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين
واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية ليس عينها
من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا
بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية ا او ليست ا كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى ا
لا انها من حيث هى ليست ا فان تقديم حرف السلب على تلك الحيثية كما فى العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا
اخذت بهذه الحيثية لا يقتضى ا وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط
وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية يقتضى لا ا وذلك لان الرابطة فى
هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولى وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولين اى اراد
الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل ا هى ا ولا ا لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه
غير حاصر بخلاف طرفى النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا
لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللا الف نفس الماهية ولا داخلا
فيها فان قيل الانسانية التى لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هى التى لعمرو وكان شخص واحد
فى آن واحد فى مكانين واتصافه بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا
واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة
بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث ليست
شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة يقتضى قطع النظر عن جميع العوارض فان اجبنا قلنا هى من حيث هى ليست
التى فى زيد ولا فى غيرها وليست التى فى عمرو ولا فى غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها فى زيد او عمرو كلها
عوارض قطع النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنا فى عمرو لكان اظهر بل هما اى كون
الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقان بعدها الثبة

المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالنسبة الى عوارضها التي ذكر

اليهما اي الوحدة والتعددة وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية
حالها في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية
اذا اخذت مع قيد زايد عليها بشي مخلوطة وبشرط شي ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص
في الخارج بين لاسترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية الملحوظة موجودة قطعا
وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او مركب منهما في الذهن وسيرد
عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شي وانها لا يوجد
في الخارج والا لحقها الوجود الخارجي والتعين فلم يكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هف وهل يوجد
المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا يوجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق
فلا يكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل يوجد لان الذهن يمكنه تصور كل شي حتى عدم نفسه ولا
مجرى في التصورات العقلية اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية
والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الامري
انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شي الا بعد تصوره ويقرب من
هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجيا وذهنيا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسيما
من الوجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه وكذلك اذا تصورت
المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوط من حيث وجودها في الذهن
قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن
بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم
له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وحدها في الذهن بلا اشتباه وان شرط
تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود الذهني من
العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشي موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية
اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشي بان يعتبر الذهن لذلك الشي
عارضا ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن
من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ما ذا
فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشي بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن بالكون
الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس
الامر لا ما يجعله قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاوليين وقد وجدت في
الخارج احدى قسيميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي
اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذ الكائنات التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه

خارجا وذهنا

المقصد الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن
جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا وقابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان
قابل للمتقابلات والامر يعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل
ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى
باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات هي الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة لان تتصف
بكل واحد منها بدلا عن الاخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة
وانما وجود من الماهية الانسانية بكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه
فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد
وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد بالقيود التي اعتبر تجردها عنها ضروري
البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه وهذا الذي ذكرنا يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو
ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى اخر مثل ما قاله بعض المتاخرين وهو صاحب الاشراق من ان
لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن
المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة
شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر في لسان الشرع عنه كما ورد في الحديث
بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها وذلك بحث اخر لا تعلق له بهذا المقام المقصد
الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور يجتمع او مركبة يقابلها وهي التي يلتئم من عدة امور
مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا
لكان مركبا من امور لا نهاية لها الا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه
لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد
مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات
كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام
او لا وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم
في العقل من امور متعددة يجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم
من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة
في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في
الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال اخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه
محال اذ كان في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه
المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض
فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض

فاذا فرض المجرد ... ذكرناه

فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان تصدق كل منهما على كل افراد
الاخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اى وان لم يصدق
كل منهما على كل افراد الاخر مع كونهما متصادقة فى الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ
اما ان تقوم العام الخاص وهذا انما يكون فى الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما
ماهية واحدة اولا تقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه
فصلا هو المقوم للحيوان الذى هو جنس ونحو الجواهر الموجود والكم الموجود خلافا فان الاعم هنا اعنى الموجود
صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس
وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه قسيم بقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية
لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ
مع علة من العلل الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب
الشئ مع علته مستلزم تركب الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشئ
مع علته ان يعتبر ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشئ مع معلوله
ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك والاول هو المعتبر بالقياس الى
العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اصلا اضافتها الى الفاعل او مع القابل
نحو الفطوسة وهى التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى القابلة او مع الصورة
نحو الافطس وهو الانف الذى فيه تقعير وهو يجرى مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم
فانه حلقة يتزين بها فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثانى
وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله
والثالث وهو الذى اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة فى الماهية نحو اجزاء العشرة وهى
الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة فى الماهية وهى اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب
من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة
والشجاعة او خارجا اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففى قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن
نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة
من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين فى الحس فان الهيئات
الشكلية محسوسة تبعا للون ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الرابع انها اى الاجزاء
اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون فى مفهوماتها سلب ولا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اى غير
اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد
او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية

والاضافية

والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص
فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وانه امر نسبى لا يشتغل بالمعقولية والثانى وهو ما لا يكون باسرها
وجودية نحو القدم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو
عدمى محض لانه غير معقول فان العدميات لا يعقل الا باضافات الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى
ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة فى هذين التقسيمين انما هى فى الماهية على الاطلاق
اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها
الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية و
لا باعتبار الحقيقة والاضافية اذ لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها
اى بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على
المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين

المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها
غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشئ عن نفسه
محال بديهة والجواب لا نسلم استحالته فان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع
الجعل فى وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى
الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو
الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اى عدم جعل الجاعل يرتفع الانسانية الماهية عن الخارج راسا و
بالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لا انها تتقرر فى الخارج مع انها لا انسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو
هذا الثانى الذى هو ايجاب المعدول والاول الذى هو السلب مما نقول به المذهب الثانى انها مجعولة
مطلقا اى فى الجملة اذ لو لم يكن الماهية اى شئ من الماهيات مجعولة اصلا وارتفع المجعولية مطلقا
اى بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اى بالوجود فهو ايضا ماهية
فى نفسه والمقدر ان لا شئ من الماهيات بمجعول له فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا
اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل
هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب كما اورده المصنف فى تحرير المسئلة والمشهور ههنا ان هذا
احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج الى
الفاعل واما المركبة فكذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول
هو الوجود الخاص اى هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها
ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث ان الماهية المركبة

مجعولة بخلاف الماهيات البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج
الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اى الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية
عارضة للنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد
اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم يكن البسايط مجعولة
لم يكن المركبات ايضا مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسايط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن
شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية
بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال ندفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اى انضمام بسائط
المركب بعضها فلا يلزم بما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام
او الوجود ايضا له ماهية فاما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود
الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور
معارضة والحل هو ان البسيطة له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود والامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم
ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق اقدام الاذهان فيها وانا نريد ان نثبت قدما
في هذه المسئلة باشارة دقيقة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبيه
بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة
لهما ولرفعهما ورأوا العوارض اى الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من
حيث هي هي اى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك
اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل المطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك
كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج
او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذلك
تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية
للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود
اى الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اى نحو ما ذكر
لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فاذن من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن
ذلك التصور مناقضا في نفسه ولا يتصور الجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير
زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل
في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية و
العرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها
فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اى هي من عوارض

بعضها الى البعض او وجودها اى وجود الماهية منها

والجواب

الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور
لا انسانا حتى يلزم التناقض واراد وايعني هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد
وهذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الموجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا وجزءا مقوما انها اى المجعولية بهذا المعنى
يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخلة في قوامها يلحقها
لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير
بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود
وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب
لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض
المجعولية لها في الجملة اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود
واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا
على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في
الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الذهن من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة
من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في
اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية اثر من لوازمها
من حيث هي وهو من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا
البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاج الى الفاعل في وجودها الخارجي
كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا
او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير
مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة
لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها
لا تتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فيكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا
بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل

الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في
انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى
مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها
لها بما بيناه آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما
صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اردنا بالمجعولية احد
المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية
موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها محتاج الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو
والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية
ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا شبهة

المقصد السابع المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره والاول يقوم بعض
اجزاء ببعض آخر منها والا اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحققة
وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فالحق
هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون
احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب
قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما
ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام بعض الآخر حتى يتصور
كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر
منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر بالثالث بواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء

المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرهما
اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور
اذ نعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة
منهما لا بان تشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتي وتخالفا في ذاتي
آخر بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي وسلبي اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني
ما ليس بعرض تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي
امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت و
يمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك
تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلب فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب
اذ البسيطات قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما وعلم

ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند
الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية
غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي
واما الاشتراك في عارض ثبوتي وسلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا

المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى
كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا
هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها
عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي
واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها
محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة
للحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة
والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات
وآثارا ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها وتؤيد ما ذكرناه
قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة
عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه
الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد
جوزه بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص والهيئة المترتبة
عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون الجزء منه دون تركبه من جوهر آخر
وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لا الذي ذم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون
العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة
الا انه ماهيته وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر و
المركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفي انها تترتب على الكل فيهما ما لا يترتب
على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور
المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر
امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا فذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان
يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها
الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور
فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى
من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسيأتي ذلك في موقف الجواهر **المقصد العاشر**

المشتركين

قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا
شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة
فاحدهما علة للاخر وليس الجنس علة الفصل والا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد ونقول
كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه
بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة
منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا يستلزمه اي كون احدهما علة
تامة للاخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب
استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد
ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان
اردت بالعلة التامة اي الاخر ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود
الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم
في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية
نوع منها بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اي الفصل
علة له تحصله في العقل اي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي تعينه لنوع واحد
من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية
لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا
علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل
علة لتحصيل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة الى دليل اخترعه المتأخرون فانه ليس المقدار مثلا
امرا متعينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في
المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس
ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار اخر
هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا ثم المقدار امر مبهم في العقل يحتمل
كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصيله ومطابقته
لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل احدها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها
وتحصله فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية
الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية ونقرر لك من هذا الذي صورناه
في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود
بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف ولو كان الامران متميزين بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر
بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت كالملازمة والحلول بين الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق

فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون للعقل لكل واحد
من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في
الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا
في الخارج وينضم اليه موجود اخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسانية ثم ينضم الى هذه الماهية موجود
اخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل الاشياء بعضها على
بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه
الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته
الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية
مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الاخر ولا
على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره
بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات
فان الصورة العقلية يؤخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليه صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا
ولا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان ماهية الانسان
فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتارة يؤخذ بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة
بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس و
الفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد يؤخذ لا بشرط شيء فيكون لها
جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا
هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما
الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه
من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان
عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط
في الكلام لينضبط به المرام وهو ان يقال لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها
مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه
الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة
كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك ليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية
الى الماهية الانسانية على التسوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليس
كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب
انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون اما ان صور الشيء واحد في حد
ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى تقدير الثاني اما ان يكون

تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلث لا مزيد
عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتاً
ووجوداً لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا
امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب لا اشكال عليه الا ما سلف من ان
الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك
الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير لماهية المركب ماهيةً لا وجوداً ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد
ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث
هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة
بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهيةً ووجوداً وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين
في الماهية والوجود وان فرض بينهما اتحاد وارتباط يمكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجتمع
منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل
من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها
على بعض ايضاً واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون
الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية
متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجوداً خارجياً متأصلاً كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث
يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوماً متحدان ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجوداً وصدقاً
المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضاً ان الماهية المركبة من
اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء
الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال
على مجموع تلك الاجزاء حداً تاماً لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء
محمولة ايضاً فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة
المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم يشتمل على امر زائد كانت هي تلك
الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على زائد وذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة
والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان
مجموعها ايضاً تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه

محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا
اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنساً له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلاً
له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء
مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عن ماهيتهما قطعاً والجزء
الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب
من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطاً في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعاً اربعة الاول
لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءآن احدهما
جنس لها مشترك بينها وبين غيرها والاخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا
الفصل جنساً لها مشتركاً بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلاً لها يميزها عن النوع الاخر والا لكان
كل منهما علة للاخر وانه محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلاً
والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن
الملك فقد انعكس الحال بين الجنسية والفصلية للانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان
المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركاً بين الانسان
والملك بل مختلفان بالماهية فيهما فلا يكون جنساً لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم
ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلاً للانسان بل هو اثر من آثار فصله الفرع الثاني الفصل
القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعاً اخيراً او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة
والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيّدنا الفصل بالقريب لان الفصل البعيد
وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق
للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقاً وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول
بالذات لانه اذا تعدد ذاتاً جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها
بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات
شخصاً وهو ظاهر او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة
لا تعدد فيها وقيدنا العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت اليس الفصل وحده
علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من
الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس و
المتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا
جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة
الارادية على الاخر عبر بهما معاً عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل
القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلاً بل الفصلية تلك المرتبة

هو مجموعهما معًا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون لكل جزء منها فصلًا قريبًا لها وبالجملة اذا جعل تمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة ولا استعانة بالعلية وان جعل صفة للمميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعًا على العلية **الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعًا واحدًا** والا اي وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثر ان هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطًا لا ولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر **الفرع الرابع** وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسًا واحدًا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كان علة تامة او جزء الخير منها وقد يفرع الثالث على الرابع فقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزام التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعفه ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته اي حقيقة كل ما ذكرو ضعفه مما لخصناه واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل يتأتى هذه الفروع على ما لخصه اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع عنه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالاخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان يحصل به الجنس فقد صار نوعًا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلًا خارجًا عنه لا فصلًا مقومًا له وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بكليهما معًا كانا فصلًا واحدًا لا متعددًا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسًا في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققًا بدون الجنس الاخر فلا يكون جنسًا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الاخر ولما كان كل منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور **المقصد الحادي عشر** الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اي لا يمتنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلفوا في التعين

الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم ان التعين جزء بل هو عارض له ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا بديهة العقل العارض للموجودات الخارجية ليست موجودة في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم ان المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس هو مفهوم الانسان وحده قطعًا والا لصدق على زيد انه عمرو كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء الزيد فيوجد ذلك الاخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا تعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية المشخصة الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما نفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص اخر لان المشخصات امور جزئية لا يرتسم صورها في ذات النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المشخصة انما يرتسم في الالة ولا يتنا ولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول التي يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالعقل يحصل ماهيات متخالفة ينطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها الا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص ومن هاهنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزع العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه بنفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وهو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الوجود الخارجي

في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجوداً اذا
نضبو مجرداً عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود
في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة عنها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من
ان الطبيعة الانسانية مثلاً قابلة في نفسها للتعدد والكثرة فيحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت
بتكثر الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد
من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زايد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف
ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي
على كون التعين امراً وجودياً بانه لو كان عدمياً لكان اما عدماً مطلقاً وانه ظاهر البطلان لان العدم
المطلق لا تميز فيه فكيف تميز غيره واما عدماً مضافاً وحينئذ اما ان يكون عدماً بلا تعين العدمي فيكون
هو وجودياً واما ان يكون عدماً لتعين آخر فذلك التعين الاخر ان كان عدماً فهذا التعين عدم
العدم فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضاً وجوداً وان كان ذلك التعين الاخر وجودياً فهذا
التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضاً وجود فثبت ان كون التعين عدمياً يستلزم كونه وجودياً فهو
فيكون وجودياً والجواب لا نسلم انه لو كان التعين عدمياً لكان عدماً وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي
بمعنى العدم او مستلزماً له وهو محال لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو
كان العدمي عدماً لكان الوجودي وجوداً وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده
له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم لغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد
القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك اي ثبوته الموصوفة باعتبار وجودها
في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليس الجنسية موجودة في الخارج قائمة
به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لاطلاق
بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابداً كالسواد المعدوم دائماً فان ملخص معنى الوجودي
انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلاً وجودي سواء وجد او لم يوجد
واما صدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي
مستلزماً للوجود ولا يكون العدمي مستلزماً للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي
ما قيل انه اي الوجودي من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي
هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجودي والعدمي غير
متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودياً ان يكون عدمياً او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون
جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قابلة فان
قلنا الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضاً وهو المناسب للمقام واذا لم يكن

التعين

التعين موجوداً كان او معدوماً قطعاً مطلقاً قلت فحينئذ يجاب بان التعين اذا كان معدوماً لم يلزم ان يكون
عدماً لشيء آخر بل ربما كان شيئاً معدوماً في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين
الاول لو كان التعين وجودياً ليتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه
اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في ذلك الجواب
نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص
التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل
الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زماناً وان كان متقدماً عليه ذاتاً ولا استحالة في ذلك كما
في اختصاص الفصول بتخصيص الاجناس وتوضيحه ان يقال التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص
الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الحصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين
موجوداً خارجياً لكان متعيناً فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعيناً في نفسه فهو اي كل واحد
من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونها تعيناً ويمتاز عنها بتعين آخر بحصته فيتسلسل
اذ ينتقل الكلام الى ذلك التعين الاخر واجيب عنه بان كونه تعيناً اي مفهوم التعين المشترك بين
التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة ولا يحتاج الى تمايز بتعين زايد هو
الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد
من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما
يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا تقبل الشركة بخلاف
ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها
العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود
خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل
لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة
على قياس تفصيله لافراد الانسان والحق ان هذين الدليلين للمخالفين للمتكلمين على كون التعين عدمياً
مبنيان على كون التعين امراً منضماً الى الماهية في الخارج ممتازاً فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية
الخارجية ذاتاً وجعلاً ووجوداً وهذا اي كون التعين ممتازاً عن الماهية في الخارج منضماً اليها
بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم
مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه
عين الماهية بحسب الخارج يمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجوداً زائداً
على الماهية في الخارج منضماً اليها فانيه ولا منافاة بينهما كما ترى المقصد الثاني عشر قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعين وجودياً التعين ان علل بالماهية بان يكون هي مقتضية لتعينها اقتضاء
اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين لكن

امراه

نائله

علل بها ولم يكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن
علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زايدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء
واما اذا كانت متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم
فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد
والا وان لم يعلل التعين بها فاما ان يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لا بتراي حلول لشيء في الماهية ونوع تعينها
لانها ما لم يتعين في نفسها بالماهية لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل بما حل فيها والا دار ولا
يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن
ان يكون علة التعين بشخص دون اخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز
تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية
وكالنطق القابلة لصور الانسان واما بسبب عرض يكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة
بينها وقد عرضها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد
القابل بالذات ولم يتصور فيهما استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا
كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما
يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي وسمي مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في
الشخص الواحد لان علة تعينه ليست محلا اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم
الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا
او استعدادا ولما كان لقايل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس
الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي
في حكم الماديات فتعدد بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات
والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد
معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي كون تعينه
معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل يعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى معلل عندهم
بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يخصها بما يحل فيها وقد
بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان كان
تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم
على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الغير المتناهية وتركب الجسم الواحد
منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان التعين اي تعين القابل معلل باعراض يلحقه لاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة
مقابل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز عندهم لا يجدي بجبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدي نفعا

لانهم

لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه
سابقة على ذلك التشخص ومقارنة للتشخص آخر معلل بامور آخر متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما
لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل
التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة عندنا
وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصها معينا واذا تعدد
الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس
وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في كونه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت
الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كانت بماهيته انحصر نوعه في
شخصه وان كان بمقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة
امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه
ليس غيره وهو سلب ولا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو
لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرضها
في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث

في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة **الاول** تصوراتها وكذا تصورات
ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعلم هذه المفهومات
الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد
الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب
ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا
قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلثة في تعريف
الآخر الا يرى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا
وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه
دور ظاهر وقس على هذا تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان
العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا
يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله
تصوراتها ضرورية يعني انها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في
كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما
كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع
فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجل التصورات كان اظهر
من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهو ثلث فالاول استغناؤه في وجوده

عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء

تامًّا الثالثة الشئ الذى به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما

اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجبا وارادة مبدأ الوجوب وهى اى هذه الخواص امور متلازمة لكنها

متغايرة فى المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه

والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما

تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين

الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه من معانى الوجوب وليكن هذا

على ذكر منك فانه يكفيك وينفعك فيما يرد عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديًّا او عدميًّا

وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب فى مفهومهما وكالثالث

عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده

الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه

الثلاثة ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر فى الواجب **المقصد الثانى** انه هذه امور اعتبارية

لا وجود لها فى الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلو تصور لصفة وجود

خارجى واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار

الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا فالواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا

فاولى ان يكون الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه انه يختار

الشق الثانى ويمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب بنفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود

عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة

لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والامام يضعف لان وجوب الوجود

نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب

عنه اى عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون

حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذات الوجوب فوثق بر اى بالوجوب

يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب

صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة هى الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية

عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذاته اوجبها الواجبية فان قلت لنا ان نقول

اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون

فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمنع نظرا الى ذات

الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور **الوجه الثانى** وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس

الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة للنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية

بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية وسنبطله حيث تبين انه لو

على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر

البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال المختار انه على

تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعنى ما يتميز

به الذات فانه تعالى يتميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة سمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل

اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفى المحصل ان اريد

بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا

ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمى بالضرورة

الثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زائدا على الماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه

اشار الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فاذ كان واجبا مع كونه صفة

للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام

الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر الى الوجه الثانى

كما يوهمه العبارة الا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الممكن

واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وقد يتكلف اجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس

ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون

معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى من غيرها والا لم يكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة محتاجة

على المعلوم بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان

فللممكن قبل امكانه امكان آخر ووجه آخر وهو انه اى الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده

فى نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متأخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها

فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر فى الوجوب كما

استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان الماهية الوجود

يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق

على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا فى الاستدلال على كون الوجوب والامكان امرا عدميا انه يمتنع

تأخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج فى ابطال الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان

يكون معه وح نقول له شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا

يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها

عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابط مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات اصديهما

اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه

الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر انه كلما تكرر نوعه اى يتصف

اى يقتضى اى شخص يعرض عنه بمفهومه فهو اعتبارى اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردًا
منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين
مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج والا لزم
التسلسل فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معًا القدم فانه لو وجد فرد منه يقدم ذلك الفرد ولا
لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها
فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القدم والحدوث فانه لو وجد فرد
منه لحدث والا لكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقى والا
لا تصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت لماهية موصوفة
بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا لكانت كثيرة فينقسم الوحدة
والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وتلخيصه ان ماحقيقته غير
الوجوب فانه لا يكون واجبا الا الوجوب يقوم به وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل فاذا المصنف والمنع
ماذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ماحقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا الوجوب يقوم
به واما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زايد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم لا بقدم زايد عليه
قائم به كما فى غيره من المفهومات وكذلك الحال فى نظائرها هذه هى القاعدة الاولى واما الثانية فهى قوله وكذلك
اى وكذا اعتبارى ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف كالوجوب فانه على تقدير
كونه زايدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرة عن وجودها بل يمتنع
ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى
الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج
بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذى ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلى يشتمل
لموارد متعددة اعطيناكه هٰهنا خذ فالمؤنة التكرار فاحفظه واعتن بشانه واستعمل فى تلك الموارد
المندرجة فيه ينكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع
التى نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا فى التعقل والذكر وموادها
بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامكان الوجود والعدم والامتناع الوجود فهى
جهات ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها
فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ بنفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم
للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له
فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها جارية
فى الكل فيقال الزيد يجب ان يكون اسودا واعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن
وهذا الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب هٰهنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية

او السوادية او غيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن والا اى وان لم يكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت
عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه
وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فمعنى به وجوب الحمل اى حمل الزوجية على الاربعة
وامتناع الانفكاك اى امتناع انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية
غير الوجوب الذاتى الذى بين الشئ ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان
الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود فى نفسها وتحقيقه ما صورناه للمتغافل
عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اى هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا
امور وجودية لوجوه ثلاثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان امرا عدميا
لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات فى نفسها انما يتحقق باعتبار العقل لها فيلزم
ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والثانى باطل فان الواجب واجب فى نفسه مع قطع
النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها فرح لا يتصور
ان يوجد منها فرض الوجوب قطعًا لم يقدح ذلك فى وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا
وهكذا الحال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما
ثابت بموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شئ منها موجودا بالضرورة ولاتفاق الحل
ان يقال اتصاف الذات بصفة فى الخارج او نفس الامر لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى احدهما
الا ترى ان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود فى الخارج ما يكون الخارج ظرفا
لوجوده لا ظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب و
الامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شئ موصوفا بها فى نفس الامر **الوجه الثانى** ان نقيضه
للاوجوب وهو عدمى لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودى والا لزم ارتفاع النقيض
وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى والجواب
النقض النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمى لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا وتحقيقه اى تحقيق الجواب ببطلان ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اى يستحيل ان يخلو
مفهوم من المفهومات عنهما معًا بان لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على الممتنع انه واجب
ولا انه لا واجب ولم يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه
الذى هو رفعه نقيضان يجمع ما عداهما فلا يجتمعان فى شئ بان يصدق عليه معًا ولا يرتفعان عنه
بان لا يصدق عليه شئ منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز
ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معًا فى الخارج والسر فى ذلك انك اذا
اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا
اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا

او السواد

وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب
اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه **الوجه الثالث** وهو لابن سينا
ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا
يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق
بين قولنا لا وجوب له وقولنا الا وجوب له وهو اي الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان
الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك تثبت
بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وهنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول
امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا
لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية
هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف
الشيء بالصفة بثبوته وبين سلبها ايضا فرقا كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين
سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل تطرد في كل ما حاولت
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية الذي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها
على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة
فقال ولو ثبت نفي شيء فقل هو اما وجودي او عدمي اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية
فقل الوجوب ليس صادقا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل واما كونه وجوديا
فبدليل كونه عدميا اولا انه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته
لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ويبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل
نافية واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي
قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول
الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط
او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال ويبني مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم
موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل ما فيه وكثير من شبه القوم في الاشياء يرد
التي نفيها من هذا القبيل الذي نبهناه عليه على وجه كلي فنتركها اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها
في مواضعها لانه لان ذلك لكثير من الشبه فاتته اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عند
بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهنا لك على ماخذ ايرادها وابطالها
على وجه كلي قانوني فبعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح
بها في مواضعها قال الميداني قولهم على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف

يسد به خصاص البيوت من القصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء **المقصد الثالث في احكام**
الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه
الوجوب لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نسلم
لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما واما ارتفاع
المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد لئلا يرتفع اما اذا كانت له علة اخرى
فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له
لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا
يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا و
ربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج فيه اليه
فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء
متمايزة في الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره و
المحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن
وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غير فلا يخرجه الاحتياج اليها اي الى اجزاء
كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس
ذاته بل غيره واذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده
بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا
في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك
بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا قائما بها والعارض
محتاج في وجوده الى المعروض فيكون ممكنا مستندا الى العلة ويعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها و
الا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف وما يجب المعلول
عن علته ما لم يوجد لما ستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما
لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها
متأخرة عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن
وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب
هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون
متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل
على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الغرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية
لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس

الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم حينئذ تركبهما من الماهية والتعين وانه محال لما مر من امتناع تركبا لواجب لا يقال لا نسلم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعى هو ان لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية ولا ظهر انه يحال بهذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا **المقصد الرابع** في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان يحوج الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بداهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساويا بالذات بينهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب هذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المساويين الى المرجح مركوز في طباع البهايم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهايم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها الحدوث لا للامكان فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهايم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بداية عقولهم حاكمة به حينئذ قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين والالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الاخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة للبديهيات راسا وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه بحيث يجوزون رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان كثير العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله تعالى العالم بوقته الذي وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان ساير الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله يعني الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك الشيء وضده سواء

وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى الجهة كالغرب والشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخرى وفي اختصاص طرفي المنطقة بمقدارهما من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة تجوز في عقولهم بطلانه والا لما اختالوا في دفعه باسرهم ولاجتراء على التزامه بعضهم وسنفصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثبات الاستدلال عليه وفيه طرق **الاول** الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذلك فيناقضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق **الثاني** واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سياتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته وبمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا كان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف فلا بد هناك من شيء اخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نسلم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل وجوده وما سياتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى العلة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود وحينئذ جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل اخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان العدم قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق **الثالث** له اي الامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا

والا لكان واجبا بذاته والاوان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لان تركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون للامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالامر المبتنى اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة المختار عند الجمهور وشبهه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التأثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولان الاثر اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه حينئذ ولان الاثر اعني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد فلا يستند مع كونه مستمرا على حالة السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اي قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة ولا نعلم ان الايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اي كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل ونقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها

الكلام

الى مرجح لها لان احداثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود او في حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع فان التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود كما مر من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير في حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها بما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اي التأثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر في اي شيء هو لما لا مزيد عليه وايضا هو ينفي ما ذكرتموه للحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تأثيره اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج لتسلسل اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت احتاجت الى مؤثر اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما من غيرهما بمعنى ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء في نفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اي لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما ان تكونا وجوديتان واما عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديتين وعدميتين لما عرفت اما ابطال الوجودية

لاحتياجه

فيلزم التسلسل لانهما من الانواع المذكورة التى عرفت حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبان
يقال عدمها نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر فى الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما
اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو انه يقدح فى دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرف
فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط
بينهما اعنى قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولى منقوض بحدوث الصفات المحسوسة
فانها تقتضى ان لا تحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر
المتصف بالمؤثرية فيه الشبهة الرابعة وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان
فى الوجود الى المؤثر لاحوج فى العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتهما اليه اى نسبة الوجود والعدم الى
الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفى
محض لا يصلح اثر الشىء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفى الاصلى مانع آخر وهو انه مستمر فالتاثير
فيه تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر الشىء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم
ببطلان انتفاء اللازم حينئذ والا اى وان لم يصلح منعنا الملازمة اى لا نسلم انه لو احوج فى الوجود
لاحوج فى العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا فى الجانب
الذى يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول
ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة فى دليلكم فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشىء اى لا نسلم بطلان
اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال
لو جاز استناد العدم اليه اى الى العدم كما ذكرتم من اسناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا
استناد الوجود اليه اى الى العدم وانه اى جواز استناد الوجود الى العدم ينفى الحاجة الى وجود المؤثر
فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ
الضرورة العقلية يحكم بجواز ذلك اعنى استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعنى استناد الوجود الى
العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا لو كان
المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته اى ثبوت الامكان للممكن فى زمان البقاء
فانه لازم للماهية الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع التاثير
واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والثانى باطل لان
الحاصل اى تاثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل
وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجدا للباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل
قبل البقاء بل موجدا لامر آخر فلا يكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه لا يقال التاثير فى بقائه الذى هو
امر متجدد لا فى ذاته بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير
فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اليه

اليه فرضا

اليه فرضا هف والجواب انه اى التاثير فى الممكن الباقى ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثيره فيه
هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان سمى الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا
فى اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير فى دوام وجود الحاصل اولا فى امر متجدد
هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تاثير فى الوجود الحاصل اولا بل فى متجدد وهو دوامه فالمعنى واحد
والاختلاف فى ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول المذكور فى نقد المحصل و
ليس فيه انه لا تاثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف فيه اذ تاثير المؤثر فى امر
جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فانه مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لا فى الذى كان باقيا
ومعناه اذا اخذنا الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار
والا لزم انه تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان البقاء مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام
الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما ذكرنا ولا فرق الا فى
تسميته البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كما ان
اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه
كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته
لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الآن الاول
استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستندا الى المؤثر
كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستندا اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود
والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده
الوجود ويديمه له على المعنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد
اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التاثير
والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير فى البقاء تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل
فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع
بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان فى امر متجدد لا يكون تاثيرا فى الباقى البتة فقد
توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التاثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى اصله
بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر
وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرنا من ان وجوده لوجوده ودوامه بدوامه
فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال لتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان
او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التى نشاهدها مؤثر اما لحدوثها او لامكانها فان ذلك يقال
ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص
لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فان ذلك المؤثر القديم موجود

فيها فاما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر
في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها
لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال
في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك
المقدور غير الوقوع اى وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجح احد المتساويين
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح
من غير مرجح اى من غير داع يدعوه لا من غير ذات يتصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح كيف شاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما
متساوية لارادته الى دارادة الاخرى الآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحد الارادتين دون الاخرى
فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء
فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات
قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث
هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث والامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن
لا علة لها والا فاما حادث فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث
لا يشذ عنها شيء منها وهي اى تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا
عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها لا يؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر
ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول
اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية
اخرى فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اى المؤثرية صفة ذهنية فيختار ان المؤثر في
جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير
حاجة الى تاثير آخر فلا يتسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح
ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة
دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قصة الهارب من الاسد اى يعلم بالضرورة ان قدرة العبد
مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا
عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه
ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء
متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل
مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا
ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث

لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك
بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد زوال البناء
ايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيء آخر وايضا لو كان المحوج
هو الامكان لا حوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة
والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث
والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الوجود فاحتياجها
الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا
في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات
علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء ولا يضرها عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث
لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا
وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان
كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة و
قيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتاثيرها
فالواو دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيتعين الحدوث اما شطرا او
شرطا وقيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلاثة ضعيف قاله الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود
لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء
متاخرة عنه وهو اى الوجود متاخر عن تاثير العلة اى عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج
في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخر عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا اليها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه
بمراتب والمآل في المعنى واحد قال المصنف ولا يخفى انه اى ما ذكره هذا القائل مغالطة نشات من اشتباه
الامور الذهنية بالخارجة وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها
او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه
لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث
والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للاخرى في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم
تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة
في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية
محتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية

يحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان
سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شىء شىء وجد العمى فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشىء
بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات
ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا
عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب
القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث
وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر متأخرا بالذات عن اتصافه
بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخرا كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر
عن احتياجه كذلك فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح
لا مغالطة فيه اصلا اذا لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج
حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى تحقق
فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر فلا بد فى ذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها
بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة
مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققنا كان الدور لازما قطعا وان اراد انه علة للحكم
والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود منه بيان علة الحاجة لا بيان التصديق بها
كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها
كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية
موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية
ولا وجودها الا حال كونها موجودة وثانيها اى ثانى ابحاث الممكن لا يكون احد الطرفين اى الوجود والعدم
اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا
يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو وقلنا الممكن الخارج من القسمة هو
ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك
كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد
طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اى كون احد طرفيه
اولى به لذاته وقالت طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان والصوت
وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له
ماهية تلك الاشياء لا اقتضائها التقضى والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل
الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من عللها ولا
يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها

بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولويتها لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد
العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات
الممكن والثالث اى كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية
الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى بذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او
واجب العدم لذاته هف والا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع طرف الاخر بلا علة فهذا اى ثبوت
الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التى للطرف الاخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة يكون
الطرف الاخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له
لذاته اى لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض
خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لان البحث ههنا فان قيل اذ جوز ثم حصول الا
ولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود
فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح فيكفى
فى وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذلك الممكن وانه اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم
كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود المؤثر فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات الصانع قلنا سبب
العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود
لان عدم العدم قطعا وتحصيل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم
الاعلى وجود الصانع وثالثها اى ثالث تلك الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة فى وجوده
لما مر وكون الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم يتصل الى حد الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه
اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية
الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد
فى الاخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب واذا كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية
للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا ينشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها
كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الاخر لم يكن العلة التامة علة
تامة وقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فلما لم يجب وجود الكافية عن علته بحيث يستحيل تخلفه
عنها لم يوجد وهو نحو التسابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد ثم اذا وجد فبشرط
الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا لجاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوب لاحق بوجوده فانه
وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله اى فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير
لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتى
لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن

المعدوم وفاته مجفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا لجاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوه عنها بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن النقض ويرفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض ح وذلك مغلطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن بحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون الامكان امكانا فتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث ح من غير استناد الى شيء يقتضيها او نقول حدوث لماهيته ان توقف على حادث آخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والاكوان لم يتوقف حدوثه على حادث اخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون ترجيحا بلا مرجح هف والحق ان الدعوى وهو ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة وتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما وربما يشكل عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا يحدث للممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكان بقائه اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر تعالى لامكان الشيء بعد ما كان حاصلا ولا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهو غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم وللحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول

لا يستلزم

لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه اياه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فدلت الحادث من حيث هو امكان ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث وحده بل مع الحدوث على انه قيد للاجزاء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فاذا اخذت ذات الحادث وحده او ذاته المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذت ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احدهما فيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك باستواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب عن الثاني انه اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زايلا مع وجود المقدور المقصد الخامس في ابحاث القديم وهي امران اي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اي وامتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب لا قيد له

وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم اى لعدم ما قصد ايجاده ضرورة وان القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى تفاقا ليس
مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند
اليه تعالى والمتكلمون لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند
اليه تعالى والمتكلمون لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه
تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم
على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثانى
هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة
الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله
اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع
الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فاذا قيل
منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب لا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان
وحده فان قلت مثبتو الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه تعالى كونهما قديمين وابو
هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة
بحالة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة
بذاته وهى قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا وبين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير
والاول باطل فتعين الثانى وهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال للتاويل
التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا
ان تغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفاته تعالى ليس عين الذات ولا غيرها فلا
يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية
لا معنوية قال المصنف ولقد عثرت فى كلام القوم على منع الامرين يعنى عدم جواز استناد القديم
الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الامدى وقال سبق الايجاد
قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى سبق الايجاد الايجابى سبق بالذات لا
بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه
بالذات ولا فرق بينهما اى بين الايجادين فيما يعود الى التسبق واقتضاء العدم وحينئذ جاز ان يكون العالم
واجبا فى الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتاخر
بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الامدى
ما نقله بعضهم عن خواجه نصير من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شا

ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم
شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى الايجاد كتقدم الايجاد
على الموجود فانها بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه
زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى المؤثر
الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازى لان تاثيره
فيه اى تاثير الموجب فى القديم اما حال بقائه اى بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما فى حال
فى حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج بالضرورة
ذلك القديم الى الموجب فى البقاء فيكون مستمرا بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء
امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقى فانه يحتاج فى بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم
فى بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحيوة
والعالمية المحتاجة فى بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اى بقاء الشئ على
وجوده نفس وجوده فى الزمان الثانى والا وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا
عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فينقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء
الشئ على عدمه وبقاء الشئ على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم
فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحالة محتاجا مستندا
الى علته واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد
القديم الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجود مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند
الى استمرار وجود اخر ثم انه اى ما ذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه الاول
العدم ينافى الوجود والفاعلية اى عدم الاثر ينافى وجوده وهو ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك
الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون
منه اى من عدم الاثر شرطا لهما اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشئ لا ينافيه ولذا
لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب
الثانى هو اى الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم له لكى يستحيل انفكاكه عنه بحاله عنه كما مر و
المحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقى فى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء
اعنى القديم يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اى ابطلنا
كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز
احتياج القديم الى المؤثر والا لكان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى
الازل الشرائط المؤثرية فى اثر من الاثار قدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول

عن علته التامة والاوان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره فاي اثر فرض على امر حادث
معتبر في مؤثريته فينقل الكلام الى ذلك الحادث وتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية
والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود
لما مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي
الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي
دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع
كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اي قلنا
في جواب ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم
به في جوازه وذلك ظاهر لان المؤثر في الباقي في حال البقاء اما لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا
والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب
الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فنذكرها في المطولات قال المصنف وقد عرفت ما فيه اي ما
في هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قديما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا
للحاصل ولان اثر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك
اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع
لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية
الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي ثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية
عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى
مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعلية
عندنا نفس العلم لا معالمه به مع قدمها كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال واداتنا غير مؤثرة اي
لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي في حال بقائه اذ لا تاثير منا هناك ابتداء ولا
دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق بها التاثير ايجادا كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن
المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر
كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعها
ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذاك شرطية هذا ايضا وعن الثانية
ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فيه انما هو في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا
يفيد يعني اذا اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى
لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم ان الباقي الذي له اول في حال
بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء فيما جاز هناك ايضا
قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقي الذي له اول قد تصور منه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي

ومستندا الى المؤثر م

الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل بديهة يحكم بان
القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا
ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة ومعتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم بشرطية الحدوث في
قبول التاثير اذ فرغنا من ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير
اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب
عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابع انا نختار انه اي الواجب تعالى مستجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه
فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره وانما يلزم ذلك اذا لو كان موجبا بالذات
وهو محال وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة
لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج ولا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر
استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد
لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي
لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة
له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز استناد الحقيقي دائما وفيه اي في ثاني الامرين من مباحث القدم
انه لو وصف به اي بالقدم ذات الله اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة و
من يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا
اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا
به معنى فانهم اثبتوا له اي لله تعالى احوالا اربعة لا اول لها من الوجود والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي
علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الالوهية فقد
اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله تعالى
كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا يوصف
عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا
وانما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم واحتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة
بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته الله تعالى صفات اي اوصافا
ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود
والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض
النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف القديمة
المشهورة او اكثر كما اذا انضم اليه التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء

واليد وغيرهما والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة ذواتا لا صفات
وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة
فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ** لانهم اثبتوا
الهة ثلثة كما يدل عليه قوله عقيبه **وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ** فمن اثبت صفاتا متعددة لاله واحد
لا يكون كافرا وسيأتيك فى بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى
وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه
الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذى ستطلع عليه فى بحث حدوث العالم واثبت الحرنانيون
من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان وال
كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو قديم وهو فاعل لهذا العالم
واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذاتها وقديمة
ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف
وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هى الهيولى
والفضاء والدهر فالهيولى قديمة وان احتاجت الى هيولى اخرى وهو منفعلة لقبول الصور فلا يكون فاعلة
والا لكانت مع باطنها قابلة وفاعلة معا وليست بحية والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع
الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول
والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان
اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب
فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول فى القدماء الخمسة وستقف

على ماخذهم فى اثناء ما يرد عليك فى الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية **المقصد السادس**
فى ابحاث الحدوث وهى ايضا راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه
قبل وجوده فيكون له اى لوجوده اول هو اى الحادث معدوم قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث
الزمانى ويقابله القديم الزمانى وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى
او لا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى فيكون الحادث بالتفسير الثانى اعم منه بالتفسير
الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره
الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قالت الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى الممكن لذاته غير مقتضى
للوجود ولغيره مقتضى له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشىء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا

يقتضى

فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده
اى عدمه متقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى
ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث
الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل
جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزء لعلة ولا يتصور ذلك فى الممكنات
المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اى على الدليل الذى ذكروه ان
عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اى اقتضاء الممكن
لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم
لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية
الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ما بالذات مقدم بالذات
على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول مستلزم ارتفاع الثانى
من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت
ذلك لما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية فى الممكنات حتى يتصور
هناك لا اقتضاؤها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا نكتة الحدوث
لا يعقل الا بسبق امر عليه اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشىء فلا يعقل الا بامر
سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدمه الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر اخر يمكن اجتماعه مع اللاحق
وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع
اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات
باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلة سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتى
مختصا بالواجب تعالى وثانيهما اى ثانى ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
وهو الحدوث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث
صورة واما جسما يتعلق به الحادث اذ كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
مشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والا مكان امر
وجودى لما مر من ادلته وجوده فى نفسه فلا بد يستدعى محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل
قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد
قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن
الحادث بالكلية لا تعلق به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان
منفصلا مباينا له فى الوجود لان صفة الشىء لا يقوم بما يباينه فيه كقدرة القادر مثلا اى كالفاعل
القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشىء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه

فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد
الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك لاوجب بان ذلك لان الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان
كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العايدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العايدة الى
القادر لكان هذا تعليلا للشىء بنفسه متاخرة عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشىء صفة
له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين
الاخر واذ قد ثبت ان للامكان محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اى ذلك المحل امر
متصل به اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولابد ان يكون قديمة عندهم
والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية لان ذلك الحادث تارة يوجد من تلك المادة كالاعراض
وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتبارى كما سبق و
انتم به معترفون به والامور الاعتبارية لا يستدعى محلا موجودا فكيف يستدلون بثبوت الامكان قبل وجود
الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذى يستدل به على وجود محله هو الامكان
الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشىء عند انتساب الماهية
الى الوجود وهو لازم الماهية الممكن قايم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة و
الضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قايم
بمحل الشىء الذى ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عباراتهم توهم الاستدلال
بالامكان الذاتى فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام ان الممكن ان كفى فى
صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتى اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى
فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور
تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اى وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور احتاج
الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم
فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن
المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث اخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط
على شرط اخرى اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الاخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث
قبله وهلم جرا ويتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهى اى تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا
وانه باطل لما سيأتى من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا او وضعا
مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج لكونه حادثا
الى شرط اخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الاخر الحادث داخلا فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة
وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شىء وخارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه وانه محال واما
متعاقبة فى الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولابد له اى لذلك المجموع من محل يختص به اى بالحادث

المفروض

المفروض اولا والا واد لو لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون
حادث اخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان
كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من
حدوث غيره فاذا له اى لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر لا الى نهاية وكل سابق
من تلك الاستعدادات شرط للاحق وان كان بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود ومقرب للعلة الموجبة
الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث
اذا توقف على ما لا بتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود تقرب الفاعل
القديم الى التاثير فى ذلك الحادث تقربا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اى هذا الاستعداد
الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادى لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب
والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا
يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف والنفى المحض فاذا هو امر وجودى
ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى مبنى على اصلهم الفاسد
وهو نفى القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص
ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيتبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد
ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذى استدل به لا وجود له فى الخارج فان الامكان امر عقلى يتعلق بشىء
خارجى فمن حيث تعلقه بالشىء الخارجى ليس هو بموجود فى الخارج اذ ليس لنا فى الخارج شىء هو امكان بل هو
امكان وجود فى الخارج وبتعلقه بذلك الشىء بذلك يدل على وجود ذلك الشىء فى الخارج وهو موضوعه
وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشىء الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لا خارجى ولا يدل على وجوده فى الخارج
واما المذهب فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها يقدم على بعض تقدما لا يجامع
المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزمانى فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب
وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانه
وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقضوا عن هذا
الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل والبعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره
بواسطته الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو واتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب
بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص اخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه
السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان
العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذاك
والا فلابد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده
ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل

ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد
الوجود فيكون نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز
اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زايد على وجود الحادث وعدمه
وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل
موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون
التقدم امرا وجوديا فانه تعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده و الوجودي
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي
معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما شهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم
بثبوته اي ثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في تحيز
الباري تعالى فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قايم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل
مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري
تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئي في دار الاخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود
باطل فان قلت ثبات القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد
به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك
المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا اعتباريا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري **المرصد**
الرابع في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية
وفيه مقاصد الاول في الوحدة يساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل
موجود له وحدة في الجملة حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء اذ كل كثير يحصل له ما هيته وحدانية ما هو بالوحدة
عين الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير
لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم تعرضا لشيء واحد نعم عروض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي
عرضت له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة
للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت
فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت
المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثيرة
فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى فذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة
ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان
نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما ظن بعضهم
انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين
ويبطله انه لو كان الوجود اي الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق لو وقع

للجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص وايجادا لشخصين آخرين اذ بالتفريق يبطل الوحدة الشخصية
فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التفريق اعداما ما باطل اذ ليس شق البعوضة بابرة اعداما للبحر الاخضر
وايجادا لبحرين آخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر لمقتضى
عقله ولا يخاطب ولا يناظر وان جوزه من جوز بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها
واذا ورد عليها الانفكاك زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان
والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هي
هذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت
وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية
موصوفة بالوحدة دون الشخصية وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك
ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود وليس من
هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء واحد
من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زايدة عليها لانها اي الماهية
من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة يا باها فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر
في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زايدة عليها لمثل ذلك فان الماهية كالانسانية مثلا
من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة منفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود لا
يلزم كون الجميع اعداما فانه اذا جمع اذا جمع اجسام كثيرة في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد
فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل
والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور
الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان
في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال
الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس
تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة
ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو
في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما
ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلة
انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة
والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة
اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي **المقصد الثاني** قد اختلف في وجودهما
فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعناك فيما مر على الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبتين

الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودا فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا
باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق
بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقد حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو
وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصيته فللوحدة وحدة اخرى وايضا
لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة
واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم
جوابهما ويخص الوحدة دليل دال على كونها وجودية هو ان لو كان الوحدة عدميا لكان عدم الكثرة التي
تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة
اما وجودية والوحدة جزئها فيكون الوحدة ايضا موجودا على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع
انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الامام
الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه **المقصد الثالث** بين الكثرة والوحدة
متقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست
ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين
بالعروض الى موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع
واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة
لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان
موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة
لانها مبداء لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضدا لها
اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها
فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا ضد
ايضا لان احد الضدين لا تقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد
لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين
فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا
على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر لو لوحظ استلزام
التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي لم يكن بينها تقابل بالذات
بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال
للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة
ومعدود بها والشيء من حيث انها مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس ولذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا

معاً من جهة

معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من جهة انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين
الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيها تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة
والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف واعلم انهم عرفوا الوحدة
بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما
يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في
الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقايق
كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء
بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الكثرة والوحدة
بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفين بهذين التعريفين
تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اي الوحدة والكثرة امرين تبعهما ذلك المذكور في تعريفهما
اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك
وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم
مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مسامحة
والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى في الكثرة لان حقيقتها
مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات
وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم
ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا
تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا يقال بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث
المكيالية والمكيلية كما قررت لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه
قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدق
عليه فاما ان يعتبر بالكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين
الكثرة والوحدة التي تطرء على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين
الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صبت في اواني متعددة فهو
تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الآخر ان تبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة
الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرئت لا تعني الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات
المقومة لها ثم يلزمه من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض
لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم
فانه يستلزم لدفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور
محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا محال كالمتصور وبقي ههنا بحث وهو ان
طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد

فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد والكثرة باقية في موضوعها الذي
هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع
ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة
فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث
وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من
الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام
فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما
تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومي تعريفهما تقابلا بالذات او
بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد
باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني
الوحدة الطارية على موضوع جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة
ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال ان الوحدة
والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب من الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما تباعدان جدا
ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة
لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابل جزما
مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن
الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما
وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من
حصول الآخر فتأمل والله الموفق **المقصد الرابع مراتب الاعداد** انواع متخالفة بالماهية فانها
وان كانت متشاركة في كونها كثيرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم
كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها
في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها وتتقوم كل عدد من انواع الاعداد
بوحداته التي يبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى
الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل النوع
ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ للخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة
في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها ولا بالاعداد اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد التي فيه
فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشرة واحدة
مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك
من الاعداد التي يتوهم تركيبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك

ماهية

مطلب قال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة

اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد
تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة
وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة
او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز
ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها
بخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف
بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فلزم
الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت
الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن بخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا
بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول **المقصد الخامس** في اقسام الواحد وهي اي الواحد اما ان لا ينقسم
الى الجزئيات بان يكون نفس تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى الجزئيات بان لا
يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص فان لم تقبل القسمة
الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى
مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة
الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذو وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة
فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال وان كان قبوله القسمة
الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من اثبت المقادير وان
كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة
على رأي نفاة الجزء واما حسا على رأي مثبته بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما
يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية
مختلفة بالحقايق وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة
الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها
متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزي
كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك
الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في محل واحد بخلاف اشخاص الناس اذ ليس
من شانها الاتصال ولا الاتحاد فاما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع
دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل
اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك

الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين متلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبعيا كالمفاصل وهذا القسم يشبه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالتشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثير اى غير خارجة منها او جزء فاما تمام ماهياتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعا وافراده واحدة بالنوع او جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو واحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا على افراده واما عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها وذلك بان لا يكون محمولة عليهما اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه ذلك تدبرها وتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منها بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم انها اى هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره من غيره اذ لا شك ان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم تقبل الانقسام اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذه العارض الذي هو

مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب حينئذ اشتراكها اى اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فيها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما يأتي ومنها ما اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضيا في بعض اخر فتنبه له اى لما ذكرنا من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة المقصد السادس الوحدة يتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الوضع موازنة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اى الاثنينية يستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور وكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا يوصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من تمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلنا اليس قد تقرر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اى ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى ما في الكتاب هو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما حكم ذلك ورد عليه بان المراد انما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها وانما مع تمام العشرة وذلك هو العشرة نفسها وبان الغير هاهنا محمول على عدد اخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار

ولا يلزم من عدم تعينها في الجملة كونها اعتبارية

وفي الشكل مشاكلة

مقوم

غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من
افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل
على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا
ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن
مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها غيره ولا غيره وهو
ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على
ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفة النفسانية لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم نقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد
الاخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية
لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم للامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه
تبارك وتعالى في الحيز ايضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم
في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الاخر في العدم ويجوز انفكاك
العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الاخر في
الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما
من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا
في دخولهما في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء
عن الكل في الوجود اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وبعدم الصفة
كافيا في تغايرهما لانه جاز انفكاك احدهما عن الاخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد
انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب الثاني
الذي ذكره الامدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا او وجودا
ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم
بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم
الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك
من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الاخر في التعقل واما اذا
زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال تعقل الباري معدوما او متحيزا بدون
ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف

متغايران اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي
قول المشايخ انا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة
بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية وكل ما ليس بغيره هو عين كما ان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم
من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بما اصطلحوا
على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى اخر قد لا يكون عينا ولا غيرا وانا
اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى اخر اما عينه او غيره ولا شك انه
لا يمنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتراض ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في
الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع
ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الحقيقة والهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك
في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة
والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المعلوم
المتحقق الثبوت هما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه اخر فعبروا عن هذا المعلوم
بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذهني المختلف فيه وهذا كلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام
المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي
المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالقادر والعالم والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير
جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته
تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة
الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات
حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما
يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات **المقصد الثامن** الاثنان لا يتحدان الاتحاد
يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان
او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال الصورة النوعية عن هيولاه
وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة
السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا اخر
بطريق التركيب وهو ان ينضم الى شيء شيء اخر بان يحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد
بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا
اخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان
هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين

احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلاً فيتحدا بان يصير زيد عمرواو بالعكس ففي هذا الوجه
قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلاً قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير
هو بعينه شخصاً آخر غيره فحينئذٍ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلاً قبله بل بعده
وهذا المعنى بالحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اي عدم اتحاد المثلين حكم ضروري
يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين
وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا ينفك عنه والله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضناً
مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كساير لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد
توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما
وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضاً اذ لا يتحد المعدوم بالموجود
بديهة والا لكان موجوداً ومعدوماً معاً وان وجدا اي بقيتا موجودين بعد الاتحاد فهما بعد الاتحاد اثنان
متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضاً والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصور المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال
على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم
انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحداً وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً
بالموجود الآخر وهو محال **المقصد التاسع** الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا
في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان
والا فالمتخالفان احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات
النفسية ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زايد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زايد على ذات الموصوف كالتحيز
والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها والمعنوية ما يدل
على معنى زايد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زايدة على الذات مع كونها من صفات النفس
الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم المثلين
في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان
يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر
في الاحكام الواجبة والجايزة والممتنعة جميعاً ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات
لا الى معنى زايد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس لمعنى زايد يعني ان التماثل بين الذوات
لانفسها وليس معللاً بامر زايد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه
اي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي تمتنع توهم ارتفاعها
عن الذوات تردد آخر قال تارة انه اي التماثل زايد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم

خلاق الغير

خلاق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زايد على الصفات النفسية بل هو عينها
ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده من غيره في الوجود متصفاً بالتماثل غير خال
عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافياً في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات
الاجناس ومن جملتها التماثل لا يعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقاً فلا يكون التماثل موقوفاً على
وجود الغير تحقيقاً واما تقديراً فلا يضر ثم من الناس من نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا
تمايز فلا اثنينية فضلاً عن التماثل وان اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عندهم ثلاثة
والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس
قال المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص
دون الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص
والاعم جميعاً فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام اخرج فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا
الاشتراك في الاعم وان كان لازماً لكنه خارج عن مفهوم التماثل لان مداره على الاشتراك في الاخص مع انه
يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين واذا
التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللاً باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل
البياضين معللاً باخص وصفهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما
التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفاً كان مجموع صفات
النفس بين السوادين مخالفاً لمجموعهما في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللاً بعلل مختلفة والقائلون
بالحال من الاشاعرة لا يجوزون ايضاً وايضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل على رأيهم اذ من
قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمه قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع
ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل
معللاً بالاخص كما مر او لا يكون واجباً للمثلين فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان
تثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة
المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات
السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفة ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث
ويلزمه ايضاً مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت
لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقاً بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد
والبياض متماثلان في اللونية مثلاً قلت فيلزمه ان يكون الباري متماثلاً للمخلوقين في بعض الاشياء
مع انه لم يجز كونه تعالى مماثلاً للحوادث اصلاً وثانيها اي ثاني الاقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان
يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ثم عنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما
ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى المرادف للعرض ويخرج الجواهر في التفاهم

الذي والعرض

ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القايم بغيره كصفاته تعالى
لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما
يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع
اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل استلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين
بل معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة
الاختيارية يستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر
والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله من
جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور
الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجا عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة
واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج
شيء ولذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها اعتبارية فكيف يجعل
امورا
متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان
كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل داله على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور
عن الحد اي انما اخرجناها لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح
والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد
بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما
مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ماخوذ في
حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة
واحدة مذكورة في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هنا لنا مخالفة ظاهرة بخلافه ههنا
حذفه هنا وانما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد
في محلين فلم يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه تضاد قيام الجهل
بذلك الشيء بجزء اخر من القلب لا يتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام الجهل باخر اتصف جملة
القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحياة كالعلم والجهل والقدرة
وغيرها اذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي لمجموع ذلك الشيء
عندهم بل زادوا عليه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله
تعالى ضد كراهته وهما معنيان حادثان لا في محل اي ليسا في ذاته لامتناع قيام الحوادث
به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه
مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى او العرض

لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا
لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القايم بجزء والجهل القايم
بجزء اخر يمتنع الاجتماع لما ذكروه ويكون بينهما تضاد قال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع تجويز
علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما
ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما
وثانيتهما اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث
ان يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان
ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي
في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان
قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف
المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان
يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين
في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث
والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اي وهل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات
النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفات النفسية او غيرها لهم فيه تردد
وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق
الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل
في غيرهما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه
اي على ما ذكر من اطلاق المماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل
للاشتراك في صفة اثبات فالله تعالى مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في
الاطلاق اي اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اي ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء
الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلزموا التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغير
عايد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام
التغاير ولا تغاير من تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة
هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدي على القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص
به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط
الغيرية في التخالف فبالاولى اذ لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين

المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعرى وقد يتوهم انه يجب عليه
ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين
كما انقسم على رأى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخولهما فى
حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين
والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما فى حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما
عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت
معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لا اندراج فى الحد
ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين
فى حد الضدين معنيان لا يشتركان فى الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه
المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان
فى محل واحد لنا فى اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما فى محل عدم تمايزهما
بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة
ايضا ولا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما
ح اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثانى الالزام فى العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع
المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان لشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى آخر بذلك الشئ
وهو محال اذ يلزم النظر فى المعلوم الثالث انه اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله
فاذا اجتمع سوادان مثلا فى محل جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز
اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر
وانه اى ذلك الضد ضد ايضا له اى للمثل الباقى فيلزم اجتماع السواد الباقى مع ضده هف الرابع لو جاز اجتماع
المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اى فى هذه المسالك كلها نظر
فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثانى
منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلى الذى هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكلى لان امتناع
اجتماع هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين
يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزمه اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه
على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان
المحل لا يخلو عن الشئ وضده وكلاهما محال اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال
شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز ان تخلو المحل عن الشئ الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين
فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا

ولاحاجة

ولاحاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى والرابع ايضا منظور
فيه للالتزام اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا الهم اى المعتزلة فى اثبات جواز اجتماع
الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف فى لونه بحسب تكرر الغمس الا
لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت
اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر فى الشدة والضعف
ويتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما فى ذلك الجسم اصلا
الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادى
عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع
ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة
ان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين
فى زمان واحد فى ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة
والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اى احد المتقابلين سلبا للآخر
منهما او يكون والاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
وسيأتى بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما
سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط فى
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون
الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان
بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة
التضاد المشهور اى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اى
الحكماء وقد يلزم احدهما اى احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة
والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما
معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اى المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه عن ذلك
اما باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسطة بين الحار والبارد او بسلب
الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك
لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه
اى دون الاتصاف بمتوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما
من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما
عنه ويوجد الآخر فيه فى آن واحد ولا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة
فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون

كالسواد والبياض

الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد فى هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس
واحد قريب كالسواد والبياض المندرجة بين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك
نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة والتضاد فيه بالعرض قد ظن بعضهم ان الخير
والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر
ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شىء من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشىء
ملايما والشرية عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات
او شرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت الفضيلة متضادة للتهور المندرج
تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود
بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين
حقيقتهما اذ ليس احديهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر فى الملخص فان اردت
تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه
الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان يقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة
ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة
عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الاربعة امور عارضة
ليس شىء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشىء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونها
رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنسين واحد
وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن
بل لا يضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك الذى
ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان
ضد الواحد الحقيقى لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعى والضدان
عندهم اخص منهما عند المتكلمين لان المتضايفان على تقدير وجودهما داخلان فى الضدين على مقتضى تعريفهم
دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال فى المتماثلين والثانى وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر
ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيها نسبتها الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اى
قبول ذلك القابل للامر الوجودى فى ذلك الوقت كالكوسج فانه يعنى كونه كوسجا عدم اللحية عما من شانه فى
ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد فيقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك الوقت
فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او
جنسه القريب والبعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون
المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا بكونه

القيام

القيام بالغير بالمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان جنسه او نوعه مطلقا اذ لم يجعل
الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى
والمشهورى فى المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودى فسلب
وايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا فى تمام الماهية
فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين
بامرين واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل المحل فاورد ان اراد به المحل المستغنى عما يحل فيه وبذلك صرحوا بان
لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا وبذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر
ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل
عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين
بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعمى
الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس
الى الاخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى
العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين
كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف فلا اجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيفا اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما
هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية
فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب
القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم
اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمى منهما عدما للوجودى واجيب بان المتقابلين منسوبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود
الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم بمحل وانتفاء اللازم عن ذلك
المحل كوجود الحركة بالجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان
لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه
فيدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى اعنى ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ووجب ان يكون من قبيل
السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود
الملزوم فقد دخل فى قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين والثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد
فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الاخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان فى الخارج وكذا المتقابلان
تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج فى محل واحد فى زمان واحد من جهة

المتنافيين

من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل
بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة
كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى المحل تقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب
فهما امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا فى الخارج اصلا لان ثبوت
النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما
عقدا اعتقادا فالمتقابلان ههنا موجودان فى الذهن وهو وجود حقيقى او فى القول اذا اعتبر عنهما بعبارة
وهو وجود مجازى وهذا معنى ما قيل من ان التقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا
اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون
النسبة بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل ههنا الا باعتبار وقوع تلك
النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى القضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
نسبته بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس ح هو كلية لا مقيدا لمفهوم الفرس ولا سلبا فى الحقيقة هناك
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانا اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبته الى مفهوم
آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لنا ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة
فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتنافيان
فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى المتقابلين هو المحل والموضوع
وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ينتقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض المأ
خوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللا
فرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبنى ذلك على التشبيه والنظر الى الظاهر خاتمة للمقصد
الحادى العشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر
الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يجب فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه
اى لولا استلزام كل واحد منهما لسلب الآخر لم يتقابلا اذ معنى التقابل ذلك اى استلزام كل منهما
سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين
السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام بواسطتهما ولا شك ان التنافى الذاتى اقوى وايضا فالخير
فيه انه ليس بشر وهو اى نفى الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتى
للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفى عنه عارضا له وهو نفى الشرية وكونه ليس خيرا ينفى عنه الذى
الذى هو الخيرية والتنافى للذاتى اقوى فى النفى وامتناع الاجتماع من التنافى للعرضى فهو اى تقابل السلب والايجاب
اقوى المتقابلان وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اى فى المتضادين مع السلب الضمنى امر آخر وهو
غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد الحقيقى المرصد الخامس فى العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية
من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب وردد مباحثهما فى الامور العامة

وفيه مقاصد

وفيه مقاصد عشرة الاول احتياج الشئ الى غيره ضرورى حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه
الى امور واستغنائه عن امور والتصور السابق على التصديق الضرورى مطلقا اولى ان يكون ضروريا
فالمحتاج اليه فى وجود شئ يسمى علة له وذلك الشئ المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتى واما
ناقصة والناقصة اما جزء الشئ الذى هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل كالهيئة
للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل بالخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل
لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليس
الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها وان كان الشئ به بالقوة كالخشب له اى للسرير
فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريين بل
يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التى يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اى للمادة اسماء متعددة
باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور
وعنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر و
الاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اى الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان فى قوامها كما انهما
علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقين المشاركين
اياهما فى علية الوجود والثانى اعنى ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشئ كالنجار له اى للسرير
وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية اى العلة الغائية وهاتان العلتان
اعنى الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة
والصورة لا يوجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون
لفعله علة غائية وان جاز ان يكون بفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها
لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة فى الخارج
وان كانت علة فى الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب
تصوره وحصوله فى الذهن فلها اى للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شئ واحد لكن
باعتبار وجوديها الذهنى والخارجى ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ فى ماهيته ووجوده او فى وجوده فقط
علة تامة وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة وذلك غير واجب الا بري الى قوله وانها
اى العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك
شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر فى جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا
وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما فى البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من الاربع كما
فى المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من ثلثة منها كما فى المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة
متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزمانى فيجوز
الا فى العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث

واسطقس
سمى بمعنى اساس البناء

فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر لان مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية نفسها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اى عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لا يجدى ههنا نفعا بخلافه فى باب التعريف فاذا انضم الى ذلك المجموع امران وامر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هى الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية منحصرة فى الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم الموانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزء من الفاعل والقابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه فى وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له فى نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدا لوجود الغير نعم انه اى عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه اى عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه اى فى الامور الممتدة الذى هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودى المعتبر فى علة الوجود الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك اللازم العدمى كما فى المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اى ذلك العدمى مؤثر فى الوجود ومعتبر فى علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة فى العلة التامة كلها وجودية فيكون هى ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها فى التحقيق اذ بديهة العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا فى الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير فى الوجود على امر عدمى كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا يجاز ان يكون مدخلية الشئ فى وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارى على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجوده اريد به ان ما له مدخل فى وجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل كان المؤثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزء له انه

مطلب قسما من العلة من شرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشئ

جزء له حقيقة بل معناه انه من تتمته وداخل فى عداده وهذا المقدار كاف فى الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله منسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير بمعنى المدخلية فى الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شئ منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع فى الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعنى بشرط لا شئ يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة ونقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فى كونهما محلا فلا بعد فى جعله من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول فى تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشئ فى وجوده اما جزء له او خارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود واما ما لاجله الوجود ولا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعنى ما يكون جزء اما ان يكون جزء عقليا وهو الجنس والفصل او جزء خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثانى الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين بوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اى الى كل واحد منهما للعلية اى لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة مستغنيا عنهما عن كل واحد منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصى ولو لم يوجد الامر الآخر اذ المفروض واحد مستقل وهو اى جواز وجود كل واحد منهما وان لم يوجد الآخر معنى الاستغناء اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كان مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى يستلزم لوقوع المحال فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه وايضا محال واما توا ردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال مبدأ ان الثانية يفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على سبيل البدل محال مطلقا لانها اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية

الى كل واحدة من علتيه ... لم ومنشأ عدم الاحتياج

عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما نظر من اصلي الخارج والتدوير يجوز توارده[ما] بدلا
على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة
الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لا ما نقول استلزام عدم العلة
لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل وكان
اثباته دورا الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تأثير فكل اي كل واحد منهما جزء
العلة لان المستقل بالتأثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض
لاحدهما فقط اثر فهي العلة دون الاخرى ولا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف
المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس
يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغني تأثير كل واحد عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى
الوجه الاول فتأمل وجوزه اي تعليل الواحد الشخص بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر
فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على هوية في القوة والسرعة وحينئذ لا يجوز
ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز
استنادها الى الواحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك
الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى
الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا وكل واحد
جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور في ذلك واما المتماثلان
وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة
مستقلة وفردا اخر منه مع كونه متماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان
الطبيعة النوعية يوجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة
كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين المفروضين وان كانا متخالفين
في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما ثم تعلل كل من المتخالفين المذكورين بمحله اما وحده او منضما
الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل واحد من المتخالفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول
بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد
والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل
في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس
وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها
لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وسننبه على عدم تماثل افرادها
فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة
طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادها كان من العلة والمعلول متعددا في المختص

المعلول

المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها
ولوازمها الحاجة الى احديهما على الامران اي الفردان المتماثلان بها اي بتلك احدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء
او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم تقتض الحاجة الى احديهما عنها اي عن كل واحد من العلتين فلا يعلل
تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي الاحتياج
الى علة ما والتعيين من جانب العلة اي نختار ان الماهية لا يحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين
بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينين لجواز
ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون هذه المعينة يقتضي ان يكون علة لتلك
الماهية وتلك المعينة ايضا يقتضي ان يكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة
بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المصنف واعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول
الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها
اليه بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة
فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اي الى شيء منهما بعينه بل الاحتياج
الى مفهوم احدهما اي علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وهو بتحصيل النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد
الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون
الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم باجتماعهما
كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاحتياج
لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم
الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا
تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا فالصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبايع في الخارج انما الموجود فيه
اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل
يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشاء الاحتياج في المتماثلين هويتهما الخا[صة]

المقصد الثالث يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد اثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط و
كيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله
تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط
الحكماء الا بتعدد الة كالنفس الناطقة يصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد الاتها التي هي الاعضاء
والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر
مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات
بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات
والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات

عن الواجب تع كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات
حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد توهم
ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر
عنه آثار اتفاقا فلا نزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا الا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار
اذا تعددت اراداته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة وان فرض ان لا يكون
في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة
واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فهما اي التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط
واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر الجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو
الاخر وهو التحيز اثر له باعتبار المتحيز الذي متمكن فيه وقد تعددت الشرط لانا نقول ليس
كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه يتوقف
الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق
انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر
خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود
عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابلين اللتين هما الاثران وجوديين فلا يمكن اخذه
الزاميا لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء
تعدد الآلة والشرط فصدور القابلين عن الجوهرية مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة اوجه
الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأ وب مثلا لكان مصدريته لا مكان تعقل كل منهما بدون
الاخرى فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب
في الواحد الحقيقي هف والا اي وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكانا ذلك الواحد الحقيقي
مصدرا للمصدر بينهما اي لمصدريتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان
مستندين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدر الأ وب والمفروض خلافه فح عاد الكلام فيهما اي في
المصدريين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان
دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات
وقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدريته آ او مصدريته ب نفس الواحد
الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم
التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل
احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثاني
انا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء ضرورة اي قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف

المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر
وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا
كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين
كا و ب مثلا لكان مصدرا لا لما ليس آ لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه تناقض و
الجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي
الا ان المصدرية الوجه لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا
يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ما له وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل
المصدريات تسلسلها فان التسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب
ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك
الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره
عنها فتلك الخصوصية لا بد ان يكون اصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد
بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما
فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض
صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين
خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل او باعتبار
ليتصور هناك خصوصيات يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا
الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز
ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك
الخصوصية لها مع تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد له
من خصوصية مع كل صادر عنه بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له
ارادة يتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا
بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد
فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر
كل منهما عن الآخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو راينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف
لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب الثالث لا نم
ان صدور آ وصدور لا آ متناقضان فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور لا آ على صدور ب فلا
فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لأ ان كانت مصدرا لغيره صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا
لأ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لأ وغير مصدر لأ
وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم و

وان سلمنا

مطلب جيد لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات

وهو سهو لان قولنا هذه مصدر لا وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير
ا ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هى ايضاً
موجبة محصلة المحمول لكن بمجموله متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا موجبة معدولة
والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا بيّن لا سترة به قال الكاتبى فى شرح الملخص اذا صدر
عنه البآء الذى هو غير ا من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه ا من تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه
ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس لبهمنيار لما طلب منه البرهان
على هذا المطلوب ثم قال والجواب لا نسلم انه اذا صدر عنه البآء صدق انه لم يصدر عنه ا بل اللازم انه
صدر عنه ما ليس ا وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا الا انهما مطلقتان فان
قيدنا احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام لو ارى فى المباحث المشرقية والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم
الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع فى غلط
يضحك منه الصبيان **المقصد الرابع قال الحكماء البسيط** الحقيقى الذى لا تعدد فيه
اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اى لا يكون مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة
خلافاً للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة
عنه وقائمة به والا اى وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل
معاً فقد صدر عن الواحد الحقيقى اثران وقد تبين لك بطلانه مما قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان
القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده
لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع
ما يتوقف عليه المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما فى الوجوب والامكان واجيب
بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل
فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شىء واحد من جهة واحدة لزم امكان
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشىء البسيط الى شىء نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب النسبة الثانية من جهة ولا يجب النسبة الثانية من جهة اخرى
ورد هذا الجواب بان كلامنا فى ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة
متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثانى بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب
بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذى ينافيه واورد عليه انه اى انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل
للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل ويتم الدليل ح او نقول نسبة
الفاعل تتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا تتعين ان يكون بالوجوب او نقول بعبارة اخرى النسبة الفاعلية
لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل محتملة فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة

الان يعاد الى الجواب الاول فيقال لجاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان
الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثانى لغوا **المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية** اى الحالة
فى الجسم لا تقيد اثرا غير متناه لا فى المدة اى لا تقوى ان تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا
ولا فى الشدة اى لا تقوى ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا فى العدة اى لا تقوى على فعل عدد غير متناه
سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر لا تناهى القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلثة لان التناهى و
اللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصفا القوى بالتناهى نظرا الى آثارها
فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهى بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لا تناهيه
فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه فى النقصان والقلة بسبب قبوله للا
نقسامات التى لا تقف عند حد فهو لا تناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان
لان القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلا شك
ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما يكون غير متناهية فى الشدة وجب ان يقع الحركة
الصادرة عنها لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان
مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر
خلافه لكن وقوع الحركة لا فى زمان بل فى آن محال لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فينقسم بانقسامها ويكون
مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة فى بعض ذلك الزمان ممكن
فى نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال
آخر واما اللاتناهى فى المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائما
ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تأثيرا غير متناه
زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهى القوى الجسمانية فى المدة والعدة والحركة الطبيعية و
القسرية واحتجوا عليه اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما بان قوة النصف اى نصف الجسم فى التحريك
الطبيعى نصف قوة الكل فى ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتى النصف والكل بالنصفية
لان الجسم الصغير الذى هو النصف والجسم الكبير الذى هو الكل فى القبول اى قبول الحركة لا تتم اى لان ذلك القبول
للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اى تفاوت الصغير والكبير فى القوة فانها اى القوة تنقسم بانقسام المحل
فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتيهما اصلا و
الفاعلان للتحريك الطبيعى اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية
كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضاً فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت فى الاثر
ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اى ضعف الجسم فى قبول التحريك القسرى نصف
قوة النصف فى ذلك القبول وانما كان نسبة القوتين بالنصف للتساوى بين الضعف والنصف
فى الفاعل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت فى القابل اذ المعاوقة فى الحركة

القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العايقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق
في النصف يجب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل
اصلا بل من جهة القابل في قبول التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق
بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى المؤثر بالنصف
ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا
هما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبداء واحد اي فحينئذ نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها
الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض
ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبداء واحد في العدد والزمان فلا شك ان حركة النصف
حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر
بالقسر الى غير النهاية والا فلتلك القاسرات تحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما
من مبداء واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا
ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه
والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا
وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبداء الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة
الاكثر على الاقل في الجهة التي هو فيها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور
الزيادة عليه فيهما وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل
مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا
في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن
مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا
متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا او
قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة
فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم
بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا فان فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان
يكون جزء القوة قويا على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا
يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا والثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل
وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان
الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قلنا ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة
في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية كالنفوس
المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك

نصفه

الصادر

الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام
النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف
حركة النصف الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدا واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة
غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان
فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة
الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي
كالاعداد التي لا توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ونحو هذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين
على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث
مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعترض عليهم
بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة
الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك
الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة لتلك القوة بخلاف الحوادث اذ ليس
لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات
تناهي فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد
يوجهان اي لا نسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما تقبلانهما
على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع
الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركات غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء لفلك
القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل
مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم غير متناهيتين في السرعة والبطوء ثم انه اي هذا الدليل
بعد توجيه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند
الى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي
الى جميع جزئيات الحركات على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات
الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمانية
لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية
على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية
الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية
وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك

مع كون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واتفاقهما في الخلال بسبب الافلاك م

الحركات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا ايضا **المقصد السادس** الدور
ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما للاخر بواسطة او دونها وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه
الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه
على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها
بالزمان في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول معنى التقدم بالعلية والذات وان كان نفس العلية
كان قولك لزم تقدم الشيء على تقدم الشيء على عليته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء فيمتنع بطلانه
لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة
على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته
باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية
ولئن سلمنا انه له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى
تقدم العلة على معلولها هو انا نجزم بانهما ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غيرها فهذا
الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس
فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ثم تحرك اليد فبالضرورة هناك معنى
يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قالوا التقدم بهذا المعنى تصوره و
لو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال
في بطلان الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال الاولى
ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار
اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين فكيف تتصور بين
الشيء ونفسه قال والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر
وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه
بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان
فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان
معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال
جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا
نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر
ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون لها علة بخلاف العلة اذ لا يجب
لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل ممكن لها ذلك ولذلك نحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح
ثم قال الامام ولا يرد على الدليل الاولى والاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى
الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم

العقلي

لامتنع المضافان وانما يرد انقضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار
اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الاخر ونقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذي
يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه فالصاحب الكتاب جمع ما سبق من جواب
شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك
مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين من الاخر
ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة
الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع مع نعت التاخر اي تاخر
المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر اعني تاخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم اعني
تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متاخر عن العلة
معلوله له لافتقرت اي تاخرت عنه فيلزم تاخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية
كان قولك لزم تاخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين
المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردودين
والمرضي **المقصد السابع** في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان نقول العلة المؤثرة
يجب ان تكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول
في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة
لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم
من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي
هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التاثير والايجاد
في الزمان الاول والتاثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول
وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه
لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير
الذي هو الايجاب موجبا في الحال اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله اي فلذلك الغير وهو
الايجاب ايجاب اخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب فيتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر
لان ذلك الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب اخر بل يكون ايجابا مغايرا
لحصول المعلول والا اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء
كان الايجاب حال وجودها المعلول وقبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول ولم يكن ولان الضرورة
تشهد بان يكون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبته العلة فحصل فترديد الايجاب
بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستغنى
عنه او فيجاب بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فح لا معلول حال ايجاب العلة
المعلول

الانفكاك د

وبالعكس اي الايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع
المذكور اولاً قال المصنف والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول
في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة
للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث لو ارتفعت
العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك
العلة وايجابها اياه اي لا تمايز بينهما بحيث ان يقال احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحداً
فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف
يتصور ان هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور
ان ثمة ايجاداً حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما
فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين
الايجاد والايجاب في الذكر تنبيهاً على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري
فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلاً **المقصد الثامن** التسلسل محال وهو ان يستند
الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جراً الى
غير النهاية لوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء
منها ولا شك انه ليس بمعدوم والا فيعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه و
المفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات
الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوماً فهو موجود اذ لا واسطة
بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه
التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود
في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع
اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئاً من اجزائه والا اوجد
ذلك نفسه لان موجدا للكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانما اعتبرت العلة الخارجة
عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي
بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اي ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك
العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء
من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد
موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا

اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
واذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالاً فالتسلسل محال فههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع و
المجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج
عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية
وغير المتناهية
الثاني ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء
من الازمنة وجوابه كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول
الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها
شيئاً واحداً وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجوداً ولا
ممكن الوجود ايضاً لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج
واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان العلة الجميع نفسه على
معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني
وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها وما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج
الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من
اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك
الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه
في وجود نفسها
والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين
الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن
يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية
في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة
الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي
هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال لان
العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم
بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد
من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن
بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني ما بيّنه على بطلانه فانه باطل بديهة على اي وجه فرض فمن يجوز
فرضه تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد لكي يبطل الدور كما يبطل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا
يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك
الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموع منهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن
الذي هو جزء فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه لامتناع كونه موجدا

التي تتناهى اذا اخذ من حيث جميعها اي اخذ
بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير
تلك الممكنات فتأمل

الخارجة

انه الشئ والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض
السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك
السلسلة والا لكان ذلك البعض موثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثرة ولا يمكن ان يكون
تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان
له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من
الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة
للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة
للسلسلة باسرها مستقلة تاثيرها فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل
انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه
من الوجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات
فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعده بمتناه الى غير النهاية جملة
اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين
اي احديهما على الاخرى من ذلك المبداء اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول
من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني هلم جرا فاذا كان بازاء كل واحد من
الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الاحاد
هف والا اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة
جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شئ وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شئ من الناقصة
ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا
بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما
في الجهة التي فرضنا غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف هذا الدليل هو المسمى ببرهان
التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل الجريان في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات
الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد
او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على ان يكون
العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد
لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع
الاول من الزائد بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى اخره مع ان هاتين الجملتين غير
متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق

والحوادث اليومية

على بطلان

على بطلان التسلسل فيه وقد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا
حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها
وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور
الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه
ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين
في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما
لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما
في نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما
في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم منه احد امرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا
يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة
وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كلاما له
وجودا ما معا سواء كان بينهما ترتيب او لم يكن واما على سبيل التعاقب فيكون الاجتماع في الوجود فان
ترتيبها اي ترتيب النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب
الاعداد لان الاحاد فيهما قد اتصفت في الوجود في نفس الامر اما مجتمعة او متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع
التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا يسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص
ما ذكروه انه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين
بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء الاحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني اصلا ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في
الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا
اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه
ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان
متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واوضح
ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء من اعداد الحصى فانك في الاول (من كلام الحكماء)
اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها فلو فقد ظهر انه لا
بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد اصلا قال المصنف وانت تعلم

ان الدليل يعني برهان التطبيق لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول
ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف
بتخلف اى بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة
بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة
من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما
هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون
الكل اى كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اى الكل لا يزيد على ذلك اى على الواقع بين هذا المعلول وبين
علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين
ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك
الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد والتسلسل ما ذكر من قبيل ان ما بين آ و ب
اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د وكذلك فيكون ما بين آ و ز اقل من ذراع فانه ظاهر
الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل ايضا وما بين آ و د وكذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه
وبين آ لم يزد على هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا الحكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء
المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اى مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد
ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد
انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدا داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير
وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدا كان المجموع
زايدا على الفرسخ بجزء بين هما المبدا والمنتهى وهذا لا يزيد على المتناهي الا بواحد بعد متناه فهو متناه
بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي محتاج الى حدس يعلم
به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما على واحدة معينة منها
واقع بينها وبين المعلول الاخير اما اذا فرضت غير متناهية كما في نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه
اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة
الحدسية يعلم ان هنا لك واحدة من العلل وان لم تتعين عندنا لم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة
على التعيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي يعم
الامور المتعددة الموجودة مع المرتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل والمعلولات ولا يجري في الكفاف
الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعانا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق
فانه جاز فيها بدون هذا الوجه الرابع لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
على عدد العلل اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا
سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اى في تلك السلسلة فهو معلول لان

كل واحد

كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول
ليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم
ذلك فان مبدا السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى
عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية فهو بطلان التالي فلان العلة والمعلول اى
العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اى اذا وجد احد
المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من
الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين
كأب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات
فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة
فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية
لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما والحاصل
ان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه
الخامس ان الشيخ بين في الالهيات انتهاء الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده تنقطع
السلسلة لاستحالة كون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل
في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل
والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان
التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر **المقصد التاسع** الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها ان كل
من الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر
في الحطب بالاحراق الا بان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تاثيره
لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى
يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تاثير المؤثر
كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعده اى عد عدم المانع من
جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود
حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه **المقصد العاشر**
في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامها عندهم قال الآمدي بطلان الحال
عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه قد تمادت الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك لاعتقاده
صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اى في هذا المقصد مسائل ثمان الاولى في تعريفها
واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون
عللا للاحوال وتتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة

كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اى ثبت الامر الذي
هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتيب الفاء عليها
دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بصفات موجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل لتلك الاحكام و
ايجابها اياها لا يتوقف على شروط كما سياتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة وبالمعلول اصلا
فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم
في هذا وقوله محلها اشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة
للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا
تعلق العلم به متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي
يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع
او العلة ما كان المعلل به معللا وهو اى كون المعلل معللا به قول القائل كان كذلك لاجل كذا كقولنا
كانت العالمية لاجل العلم فمردود اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة
فيتوقف معرفته على معرفتها فيلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان
وجودها فلا يصح اعتبار العقب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم ان يقوم
العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية
لا يتصور منه تخلف وممانعة وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا اتفاقا واما الثاني فلانه
عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم فيه ايضا وفساد
آخر وهو رد العلية الى القول يعني ان يقال كان كذلك لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم
العلة ما يغير حكم محلها اى ينقله من حال الى حال او العلة هي التي تتجدد بها اى بتجددها الحكم يخرج
الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فانه تعالى علمه علة موجبة لعالميته ويخرج
ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله
حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما وذلك ان تاخذ
من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فيقول المعلول ما اوجبته العلة
عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة او ما يكون من الاحكام متغيرا بالعلة
وما يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها
اى لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي وجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام
العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اى الاستاذ الحال فكلامه ههنا على سبيل
التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها
وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة توجد لا في محل
قائمة بذاتها لا بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء

بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحيوة
اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من
اجزائه بخلاف غيرها اى غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها
بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا
اذا قامت الحيوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فانها اى الحيوة ليست من توابع الحيوة
اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان فان حكمها لا يتعدى محلها
احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية
لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبته اى نسبة العلم
على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء فح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة
او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو
وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم كغيره من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز
قيام بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم
عين ذاته ثم سلمنا امتناع قيامها بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اى تعدي
الحكم اذا كان محل العلة جزء لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وليس
كذلك فان عمروا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اى ما ذكرتم مثال اى بيان للحكم الذي هو
امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم
كون الباري تعالى فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا
مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اى ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما امرا مذكورا وكذا الامر
علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال ان كون
وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين
ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما
جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال
لتضادهما اى لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم
يجز قيام الجهل بجزء آخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز
لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا
لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محلهما اى تعدي
حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين
دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية
احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك الجسم ببعد من شخص والعجز عنه بآخر منه قياما معلوما [illegible]

فلو جاز تعدية الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريك الحجر وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال
هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة لان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد
للقدرة وهو ظاهر ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري
والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ
بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية وكذا العلم ونحوه يوجب
لمتعلقه حكما والامكان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذ التعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر
المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية المذكورة والمرائية
وامثالها صفات اعتبارية المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه
اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف
لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم
من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما
على الاخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة
العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم
ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان سلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة
فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا
فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قيل نحن
نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل فاذا اجتمع هذا
العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم ايضا عدميا
موجبا لكون محله جاهلا وسلمناه لكن لم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل
الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في
العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة وجوده له مثل وجود
الاعراض الموجود بمحالها ففيه النزاع لان معنى كلامه ح هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة
بمحل الحكم او اتصافه به وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدم
كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة
للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب عدمي لصدقه على المعدومات فاذا لابد ان
يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان نقيضين يجوز
ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما
باتفاق مثبتي الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود
في الكل هنا والعلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال والعلم اي كونه علما

وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود
وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا
فيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم
وامتناع التخلف وهذا على وجوب الاطراد مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها
عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة
فانه ما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال و
اوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري تعالى وقادريته بلا علم
وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل
العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت
مشروطة بالحيوة اولا لا توجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت
العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثانية مع وجود العالم غير معللة به كما كانت ثابتة
مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالفة لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي
فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم
الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة
غير ثابت له بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسياتي تمامه في
بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت
العلة او لم توجد والجواب الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس
علة كالمعلول والمتضائفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبما
يمتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء
لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما [illegible]
يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب
له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر يرشدنا الى تميز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس
المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال
وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعني اذا علمنا قيام علم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف
على العلم بشيء اخر اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية
مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء
العلم للعالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا
هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في تاثيره وايجابه للعالمية

والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا ستره المسئلة السادسة

لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فيجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون

والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله واعلم انه اذ جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب

او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر

امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة

فان وجد ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت

تلك العلة كانت العلة غير مطردة قيل ههنا اشكالان الاول لان الاول الله تعالى علم واحد وعالمية متعددة [بحسب]

تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولا يستلزم احدهما مستلزما الاخر فهذه العالميات [هذا]

التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة وهى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضى قيل عالميته

تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بان القاضى لما اعترف بان كونه تعالى

عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة

اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك واثبت ابو سهل الصعلوكى من الاشاعرة لله تعالى علوما غير

متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتى من البرهان

على امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد فى تعلق العلم الواحد وتعلق العالمية

الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور فى تعدد التعلقات فى حقه تعالى واما فى الشاهد فالعلم متعدد

بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثانى الحيوة توجب صحة العالمية وصحة

القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهى شرط لوجود العلة

لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية

بالسواد والعالمية بالعلم بها اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك بينهما

من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا يحكم فيهما اى فى الاحكام المتلازمة باتحاد العلة

ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدى الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران اذا كانت

الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك فى الاحكام المختلفة الاجناس

فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما فى الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب

تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى

واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقدرته كذا الحال فى القادرية

ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاولى وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة

اثبات حكم الواحد بالعلل المتعددة اما على سبيل الجمع او البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع

فلانه استغنى عن كل بكل كما مر فان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان

او ضدان فلا يجتمعان فى محل واحد وقد يكونان موجبتين لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز

افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت

فلا انعكاس للعلة المنفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدى والمختلفان لا بد

ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة

بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فبضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى

وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى

وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم

المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة منع اتحاد

العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فان حقيقتها حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم يؤثر فى الحكم

منفردتين كما هو المفروض لم تؤثر فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار

امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعهما مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى

حينئذ هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شئ منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة

لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدى ولو علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن

هناك اختلاف فى احكامهما المسئلة الثامنة فى الفرق بين العلة وشرطها على رأى مثبتى الاحوال وهو من

وجوه تسعة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد

معه المشروط كالحيوة للعلم الثانى العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد و

هو مختار القاضى فانه قال لا يمتنع الشرط ان يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى

للشرط الا ما يتوقف المشروط فى وجوده عليه لا ما يؤثر فى وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب

بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون المشروط واحدا

مشروطا يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا

بان يكون عدة الامور شرطا واحدا للمشروط والشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعنى ان محل الحكم

لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى هى العلة كما عرفت

لكن محل الحكم شرط له من حيث يتوقف وجوده عليه العلة لا تنعكس اى لا يكون العلة بخلاف الشرط

فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضى والمحققون

من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بانتفاء

وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون الاخرى

ومثل ذلك يسمى دورا معيا ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم والشرط قد لا يبقى المشروط و[ذلك]

اذا توقف المشروط عليه فى ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فانه شرط للحدوث

ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهى ملازمة للمعلول ابدا

اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم فى الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته والصفة التى تكون علة

مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة
لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع انه كونه حيا معلول
للحيوة والحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرطه كالعالمية لله تعالى فانها
مشروطة بكونه تعالى حيا وقد اختلف في كون الحكم واجب معللا بعلة ط العلة مصححة لمعلولها باتفاق
وفي كون الشرط مصححا المشروطه خلاف قال ابن القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة
للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقف
اي توقف العلم في صحته على شروط آخر كانتفاء اضداده ووجود محله وحينئذ لا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة
بالتصحيح ولما كان هذه المباحث مع كثرتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها الكلي.

الثالث في الاعراض

وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض
وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها
التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة ينقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها
ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زايد عليها
ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زايد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان
ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم و
هو ايضا معنى زايد على ذات الحادث وقبول الاعراض للجوهر فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس
الى ذات الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زايد عليها وما ذكرناه
في تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راي نفات الاحوال منا وهم الاكثرون وقال
بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه
عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا او متحيزا او حادثا
وقابلا للاعراض احوال زايدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع ذات الجوهر والمعنوية
تقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية
والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات
المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة اقسام
اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اربعة اقسام الاول الصفة النفسية فقال الجبائي
واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين
كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا
صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة
للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على هذا الاجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء
واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما

وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا وفي نسخة المص واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها
الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية
فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زايد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة
المعنوية هي الصفة الجايزة اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها كالتحيز في الجوهر القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل
وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا تثبت حال العدم مع ان المعدوم
الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة
للحدوث وهي التي لا تتحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها
وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول
الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان
هذه كلها صفات حادثة واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير
واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة
او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة
وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غيرها
اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت
العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف
في تبعية الاتقان للعلم والارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له
فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد
وارادة فدل ذلك على استقلال العلم به وقال اخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون
الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر
فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان معتدا ومخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا
قال الاخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن اهو ما يتبع الحدوث
وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة
التابعة للارادة

المرصد الاول

في احكامه الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد

الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قايم بالمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه
الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى
القيام بالغير هو الاختصاص الناعت والتبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة
العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان الاعراض
من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة
فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا

مطلقا فان من قويت في صفة وحصل فيها ملكه

عن الوجود الذي هو زايد على الماهية ولا تقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجدا العرض قام به ويرد عليهم
الفناء اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قايما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا
للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف
للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة
لا في محل ولا امتناع من اطلاق لفظ العرض على كلامه وارادته حادثتين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه
عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل متقوم بما حل فيه ومعنى وجوده
في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة
كوجود الجزء في الكل وكوجود الكل في الجزء والكلي في الجوهر وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون
الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة
الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم
وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشيء في نفسه
غير امكان ثبوته لغيره وعرف الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز
ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زايد على
الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري **المقصد الثاني في اقسامه**
عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها
كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل
بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والا
فتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها
وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه وآخرون الى
انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف
فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية
بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق
ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض
نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الغير المتناهية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك
اختلف فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي
منا اكثر ما احتجوا به انه ليس عدد اولى من عدد فوجب لا تناهيه كما مر والحق عند المحققين هو التوقف
وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف الماخذين ووجهه اي وجه ضعفهما ظاهر واما ضعف الثاني فلما

في صدر الكتاب

في صدر الكتاب وتزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان
قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية
ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه الا برهانه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك
الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث في اقسامه عند الحكماء**
اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي
اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد وعمدتهم في اثبات الحصر
هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يعقل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض
اما ان تقبل لذاته القسمة او لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم
بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك
اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هاهنا يعني في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل
والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث
للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل
فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام
بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول
القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلام السابق هو انه اذا عرف الكم
بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما
صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي
في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه
شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي تنقسم
اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث
قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول
بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص
بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان
يقتضي النسبة لذاته ان يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف
فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح
به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثاني
ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول
وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول

الجسم في مكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة
يحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال للاين لكونه في حصوله في ما ليس حقيقيا من امكنته مثل
الدار والبلد والاقليم والمعمورة او غير المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع
في جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول والهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الان كالحروف الانية
الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر
والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى لان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك
فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهي هيئة يعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عن ذلك الشيء كوقوع بعضها
نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض مثلا وقد اجعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء
وصفان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجة بل اكتفي بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب
بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون
وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكر اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما
فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا و
جعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم قارنته الى فصل اخر فالحق اذن اعتبار النسبة
في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة يعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه
وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك
المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالقرب للبدن
بجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي نسبة يعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة
فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة والبنوة اي ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من
مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين
واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا فالان لفظ المكان يتضمن
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكن فيه فالمكانية والمتمكنية من
مقولة الاضافة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة الذي ليست من المضاف وبين
المضاف ما عقلته وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طولوا فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس
ان يفعل وهو تأثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التاثير التسخيني
الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل اذن غير ما هو مبدأ للتسخين اي المسخن لانه يبقى بعد

التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر
كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التأثر التسخيني الذي هي من مقولة ان ينفعل فهو يعني
ان ينفعل اذا غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل
السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب
وغيرهما استعدادهما اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة
ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين
غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة
عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان
سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو
عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا
المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان ما هو كل جنس عال للاعراض فهو احد هذه التسعة فلا
يرد اذن اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كل واحد منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته
اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى ثبت انهما جنسان عاليان للاجناس خارجان عن التسعة فيبطل
بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما
على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا
وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في مباحث المشرقية لان كل واحد منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور
امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما اندراجهما في مقولة الكم على
زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية
في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض
جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقين وذلك لانه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا
لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا عاما
لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز
ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او
اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت جنس اخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا
او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يقصد
احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى
اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته ان العرض
ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي لذاته
القسمة اولا الثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج العرض عنها وغيرها

الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن فى اربعة فالنسبة اما للاجزاء اى الاجزاء موضوعها بعضها بالبعض
وهو الوضع او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل مجموعها الى امر خارج هى عنه وهى اى هذه النسبة
اما الى الكم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القار به اى بانتقال موضوعه
للنسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف
لان النسبة ح متكررة واما الى الكيف ولا ينفعل النسبة الى الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او ينفعل
واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل العارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض عما ذكر
من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت
الممكنات الموجودة فى عشر مقولات والاعراض فى تسع منها والاعتراض على ما ذكر فى هذا
الحصر انا لا نسلم لا نسلم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى يحصر فى الاين والملك
بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحى جسمين والمطابقة التى هى الاتحاد
فى الاطراف وايضا فاعتبر فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب
وانه يوجب تكثر الاقسام اذ يجوز ح ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا
فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذى هو الكم
المنفصل ولا برهان انتفائه اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذى هو كم متصل
غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة
التى كان الزمان مقدارها والجسم الذى هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شئ
منها الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نسلم ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا بان من غيره او منه
غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه
آخر لم يكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها بين المقولين فى النسبة الى الكيف
منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر
وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى الحيز وكونه حيزا له
نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ادعيناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة
عليه ولو قيل استقرانا الوجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذى
ذكرناه كان هذا التقسيم ضايعا ووجب الرجوع اثر ذى اثير اى قبل كل شئ الى الاستقراء وطرح
مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس
فان فيه اى فى ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشى من الانتشار واعلم
ان انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم
اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك بعضهم خالفه فجعل المقولات اربعا
الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة

برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة
والاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد
صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها
سواء كان ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك
مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل
السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة
فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريان فلا يندرج
الحركة فيهما **المقصد الرابع فى اثبات العرض** لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب
الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده عرضا بل جوهر وقوله
به اى لوجود العرض تفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبال لشانهم كابى الهذيل
العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز عرضية يحدث لا فى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها اى بتلك
الارادة والضرورة كافية لنا فى هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك فى انها لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى
كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى تعالى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة
المقصد الخامس فى ان العارض لا ينتقل فى محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان
وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز وذلك لان
الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس
بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال
العرض الذى كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض معين بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور فى
العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول والثانى وكلاهما
باطلان لان كونه فى المحل الاول استقراء فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه
متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور
لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مقارنته لمحله هو آن مقارنته
لمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها
والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان معلولة فى العرض يتوقف على تشخصه
ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد
دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اى تشخصه لمحله فالحاصل فى المحل الثانى هوية اخرى اى تشخص آخر
غير التشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته
عنه باقيا لتشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا

آخر من نوعه والانتقال من محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا
بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم حينئذ
انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد
بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل
علة لجزئه وان اريد وجوده المعين فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك
لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون تبعيات ذلك الافراد فلو عكس دار ثم يرد على
الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى شخص معين
خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه عليه ايضا انه لا يجري
في عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض محتاج الى المحل
بالضرورة واما ان يحتاج العرض المعين الى محل فلا يفارقه لان خصوصه ذلك العرض متعلقة
بذلك المحل المعين ومقتضيه اياه لذاتها ام الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو
متعين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا
باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين
الى محل بلا شرط التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المتعين الذي قيد بالتعين
فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم
التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق
عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج
اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها
وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة
المقيدة بعدمها المستحيلة في الخارج وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم
بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم محتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز
معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين
الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا
فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رايحة التفاح ينتقل
منه الى ما يجاوره وينتقل الحرارة من النار الى ما يماسها كما شهد به الحس فالجواب ان الحاصل
في المحل الثاني وهو المجاور والمماس شخص آخر من الرايحة والحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار
يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او نقيض ذلك الشخص الآخر
على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجود لاستعداد يحصل له من المجاورة
او المماسة **المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض** عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة

لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة
تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان التحيز
بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض
ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني ان العرض المقوم به لا
يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا تتسلسل الاعراض المقوم بها الى لا
النهاية والا يجمع تلك الاعراض للسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض
واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر
فالكل قايم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما
اي هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص
الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به
فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اي
تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذلك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا
تبعا لتحيزه والا كان الشيء هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر
اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد
اشترط قيامه بالجوهر لقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او نقل ان قلنا بتعدد التحيز القائم
بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني
اوصاف الباري تعالى قايمة به في ذاته وصفاته كما سنبينه من غير شائبة تحيز واما الوجه الثاني فلانه لا يبقى ان يقوم
عرض بعرض فارد وذلك العرض الثاني باخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك
الجوهر في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر اذ ليس
هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما للذات مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه
متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو محل النزاع اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض
مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد
احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم
القايم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض
المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان
السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة
بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب
انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اعني السرعة والبطوء ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما
للسكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فاصل البطوء ان

ان الجسم سكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انها بهذين المعنيين من صفات
للجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة و
انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة
الحقايق واما السرعة والبطوء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج
فانه اذا عقلت الحركة المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء
ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف بحال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة يكون سريعة
بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان
ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج
اخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي الذي يوصف بهما والسطح
عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما من باب الكيف
بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح
المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبوعه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض
جملتها غير باقية عندهم بل هي على الانقضاء والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل
من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه مخصص بمجرد ارادته
كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى
ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع
بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط
بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا
الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي
من قدماء المعتزلة وقال الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات
والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم
والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه
في مباحث الالوان قالوا اي الفلاسفة وممالا يبقى من الاعراض السيالة تختص امكانه بوقته
الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستعداده الى سلسلة
مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول
انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم
كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في
الحالة الثانية من وجوده لان الله سبحانه وتعالى قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في

في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك محال لكن انتفاء الاعراض
يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلنا يخلقه الله تعالى فيه اي في ذلك المحل بانعدام
الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا بانعدام الاول
ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد
الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده
اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فما
تقصدونه فهو لازم لكم الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلوب انها اي الاعراض
لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو
امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه شهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه
فيكون الملزوم هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول
بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب
عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض ولا ثبوته لذاته بل
باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة
الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب
ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضده
على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه
بضد اخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد
الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الاخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد
من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطاري بل الرفع والدفع
عن الباقي اهون من الرفع الصادر عن الطاري فيكون الرفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما زواله
بالمختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لم يصلح اثرا للمختار بل و
لا للفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا
اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي استند اليه زوال العرض فاعلا اصلا
سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرطه فلان ذلك الشرط اذا كان عرضا اخر تسلسل
لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث و
هكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر
في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر
وموقوف عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي عد هو عمدة انا نختار انه يزول بنفسه قو
ولا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثاني والرابع خاصة اي دون الزمان

الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء
ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل
الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني
لان زواله فيه اما للذات واما لغيره الى اخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا
عنه في صورة النزاع وايضا قد كان يزول بضد طارٍ على محله فقولكم حدوثه في ذلك المحل مشروط
بزواله عنه قلنا ان اوجبتم في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري
مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة على هذا الاشتراط الا ان
وان لم توجبوا في الشرط تقدمه بل اكتفيتم بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون
كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة
الدوارة على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الجزء الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك
الامر لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا فيهما اي زوال الباقي
وطريان الحادث معا في الزمان وهذه المعية لا ينافي العلية اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون
طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقاربان بحسب الزمان
مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان
الطاري اقوى بقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا انه
يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف
في زواله وايضا لا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في
العدم المستمر واما في الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه
وايضا فقد يزول بزوال الشرط قولك هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر
المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك
الشرط اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا بد عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض
عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال الشرط
العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يبقى لذاتها كدورات معدودة
من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك
العرض باستمرار شرطه ما دام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بد عنه كالدورة الاخيرة
من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل جاز ايضا ان يقال
شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم الدور وانما اعتبر
في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط
هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال ان الاجسام ايضا

كالاعراض غير باقية بل يتجدد حالا فحالا وهو رد عليك في الكتابة ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا
للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه
بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الفردة
كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم
ان يرد الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اي
عن هذا النقض بانه معنى الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به اي يخلق الله سبحانه وتعالى
عرضا منافيا للبقاء فيقول ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء كالفناء عند المعتزلة
فانه عندهم عرض اذا خلقه فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصريين ان الفناء
عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه
واجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افنائه والاولى ان يقال المقصود
تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم
بالمحل دون الاخرى اوبانه قد يزول الجوهر بعرض لا يخلقه الله فيه عند ما يريد ان ما ذكرتم اولا هو
طريق زوال الجوهر على راي المعتزلة في زواله طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن
خلو الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك
الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقائه او لا يخلق الله تعالى فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه
فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يسلم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان يعود انتم ويعود
المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر
والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع
كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه
اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع
يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة وانا نشاهد
الالوان باقية وانكار بقائها قدح في الضرورة ربما نقل لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد
امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا
مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم
توارد الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل
اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع وكان هذا وليس حكمنا ببقاء الاجسام
المشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة وذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء
الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانكم لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور
الموت والحيات لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام

باقية كما محل الموت غير الموصوف بالحياة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى اعادته ترتيبا وبيان ان
يعاد وجوده فى الوقت الثانى الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب وقت وجوده واذا جاز
وجود العرض فى وقتين مع تخلل العدم بينهما فى وقت متوسط بين الوقتين فدونه اى فوجوده
بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ
منع اعادة العرض ولا نصير عليه فى ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اى قياسكم وجوده
فى الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما به قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى اولوية الوجود
بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود فى الوقت الثانى ويكون
الاعادة دون البقاء بل يقول ذلك اعنى الوجود فى الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اى
الوجود بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثانى على الاول فى الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء
الاجسام ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك ببقاء الاعراض كالالوان ضرورى يحكم
به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالمناقشة فيها لا يجدى
طائلا **المقصد الثامن من العرض** الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا حكم
معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما
يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين
جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد فى آن فى مكانين فكما ان الجزم الثانى بديهى بلا شبهة فكذا الاول
ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم
فى مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا سواء لامكان حلول اعراض متعددة معا فى محل واحد وامتناع
اجتماع جسمين فى مكان واحد ويؤيده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض
انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع
توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا
لان الحكم ضرورى بل هو مايد له ببيان لميته فان الشئ المعلوم بالبديهة اذا علم لميته اطمأن اليه
النفس اكثر وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه ولم يجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين هكذا
وقع فى نسخ الكتاب المشهورة فى الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات
جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان
ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان تقوم بهما اضافة
واحدة يرتبط بينهما والحق انهما متماثلان فيقرب هذا من ذلك مخالف بالتشخص لما فى ذلك من هذا
وان شاركه فى الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين المضافين
ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اى توضيح ما ذكرناه من الاختلاف التشخص فى
المتشابهين المتخالفين من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذى مسكة انهما متغايرتان

بالتشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بينهما بين المضائفين اعنى الاب والابن ويلزمهم
قيامه اى جواز قيامه باكثر من امرين اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما تتحقق
بين شيئين تتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك لجاز اتحادها هاهنا
ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه
يقوم بجوهرين او اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب
انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك لتغير فى الانفكاك الا التأليف فيوجب
ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات ولا يتصور
ايجاب العسر وصعوبة الانفصال فى القدم المحض فهو اعنى التأليف صفة ثبوتية مو
جودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اى
لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل فى امر واحد
بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قائم بهما اى بكل واحد منهما
معا لا بالمجموع منهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع
ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل
المختار الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثانى
وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم
التأليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل مستلزم عدم الحال فيه والتالى
باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه
ان التأليف الذى بين الجزئين غير التأليف الذى بين الثلاثة اذ يجوز ان يقوم تأليف واحد
بجزئين كما ذكرتم ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة قائما
بالثلاثة مغايرا بالتشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله فى الحقيقة النوعية والمنفى
عندما عدم واحد من الثلاثة هو التأليف الثانى القائم بالثلاثة دون التأليف الاول
القائم بالاثنين فلا يلزم انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه
بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله وهذا مما
لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى فى
واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل من ابى
هاشم فى التأليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التأليف وكونه وجوديا
وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة فى وجوده اذ مراده القسم الثانى
الذى علم بطلانه بديهة **المرصد الثانى فى الكم** تقدمه على سائر المعقولات لكونه اعم وجودا
من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعم المفارقات والمجردات واصح وجودا من الاعراض

النسبة التى لا يقوم بها فى ذوات موضوعاتها كنفوذ الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة
الاول الكم له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقية الاولى ان يقبل القسمة والقسمة يطلق
على معنيين على القسمة الوهمية وهى فرض شئ غير شئ وقد مران هذا المعنى شامل للكم المتصل
والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى
الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض يعنى باقيها بواسطة اقتران الكمية
بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم يعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه
والمعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا
حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه
متصل واحد فى حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران اخران
لم يكونا موجودين بالفعل والا كان متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات
الممكنة نعم الكم المتصل الحال فى المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع
ذلك الكم مع تلك القسمة كما تعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعها والمعد يجب اجتماعه
مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفكاك دون
المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهى
كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون
متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا اريد
بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى انفسها
واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعنى الانفكاك الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فانها فى ذواتها
منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد
فيه يعده اما بالفعل كما فى العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد
بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما فى المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما
يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك
اذا اسقطت منه امثاله اى من المعدود امثال العاد فى المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد
للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة
الخاصة الثالثة المساوات ومقابلاها اعنى الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير
او الاعداد ولم يلاحظ معها اشياء آخر امكنه الحكم بينهما بالمساوات او الزيادة او النقصان واذا
لاحظ آخر شيئا ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم لشئ منها فقبول هذه الامور من
خواص الكميات واعراضها الذاتية وهى اى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى
لانه اذا فرض اجزاء فى كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض فى ذلك الكم جزء مفروض فى كم آخر او اكثر

او اقل فيتصف الكم الاول بالمساوات او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثانى ومنهم من عكس فجعل
قبول القسمة فرعا لقبول المساوات واللامساوات وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ
مقدارا اخر اصغر منه فيفرض ما يساويه وهو شئ ويبقى الفصل وهو شئ فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ
باعتبار مساواة بعضه منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها او مجرد هذه المساواة كافية فى القسمة
المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شئ غير انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو
لبعضه الذى يفرضه العقل والاشياء اذ لولا ذلك لم يمكن ان يفرض فيه شئ بتفرض بعده شئ اخر ومجرد
هذه اللامساواة كافية فى قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما فى الكتاب انما هو فى المساواة واللامساواة
العددية وان عكسه انما هو فى المساواة واللامساوات المقدارية قال الامام الرازى لا يمكن تعريف الكم
بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد فى الكم فيلزم الدور وذكر فى مباحث المنتزعة
انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما
يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف
ذلك بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه فى تعريفه لا يقتضى
توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل منه قد عرفت وجه
الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمتفصل بالقيد الذى يزيد فى مفهوم القسمة الوهمية كما صرح
به فى المباحث واشير اليه فى الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة
الفرضية يتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله
كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشئ اذ قد تبين انفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية
وقد قرره الامام فى كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية لان
الموافق لكلام الامام فى كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى
ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بما حققناه لك ولا تكن من الغافلين
بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته
ولذلك عرفه الفارابى وابن سينا بانه الذى يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء
كان موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثانى فى اقسامه فان كان بين اجزائه
حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية
باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار** آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك مختلف بحسب ما يبدأ
منه فرضا وتوضيحه ان الكم الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذى يمكن ان يفرض فيه
اجزاء يتلاقى على حد واحد وحد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع
بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية لاحدهما او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف
العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم

السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب
كونها مخالفة في النوع لما هو حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا قسم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار
المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا
فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم
ففي قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين
آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك
فالمنفصل كالعدد فانك ان اخرجت من العشرة الى الساد س مثلا انتهى اليها الستة وابتدأ الاربعة
الباقية من السابعة لا منه اى من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما بعض بين القسمين العشرة
وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط والكم المتصل اما غير قار اى لا يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل
على نحو اشتراك النقطة بين قسمى الخط وبين الكم المتصل اما غير قار اى لا يجوز اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على اشتراك النقطة
بين قسمى الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة
في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمى وهو اتم المقادير اذ
في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل
هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات
احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شئ آخر او يؤخذ من حيث
انه واحد هو شئ معين فالاحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتى
فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثانى امور مفروضة للوحدات
منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اى الكم المنفصل لا
بد ان ينتهى الى وحدات هى الاحاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس الاحاد اى نفس ذات تلك
الاحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها احاد فقط فهى اى المجتمع من تلك الاحاد الكثرة التى هى
العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اى لتلك الاحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها اشياء
معينة موصوفة بالوحدات فهى كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذى عد مقولة في المقولات

المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا
والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوايم والعمق وهو المفروض
ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اى الطول والعرض والعمق يطلق على معان اخر سوى
المعانى التى هى الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اى الى الابعاد الجسمية والمعانى

الاخر فانه يبين جميع ذلك لتحصيل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقايقها
اى حقايق معانى هذه الالفاظ الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال
للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه
بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال
لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض
فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد
المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوايم كما ذكرناه وهو ثانى الابعاد الجسمية وللامتداد
الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث
الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعنى الجسم التعليمى الذى يحصره سطح
واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن
النازل اى للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعنى المقيد باعتبار صعوده سمكا
وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر
مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معانى الطول
يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى
مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع
الى شماله وهو رابع معانى العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات
الاربع الى الارض وهذا رابع معانى العمق واعلم ان هذه المعانى المذكورة للطول والعرض
والعمق منها ما هى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذى هو الخط والعرض بمعنى
السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى ومنها ما هى كميات مأخوذة مع اضافة الى امر آخر
كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا
وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه
وقد يعتبر معه اى مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طول مقيسا
الى القصر فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة
الثانية لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول لانه نظر الى ان القصر ايضا
اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنهما بالاضافة
الثانية لكان اولى او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك
ثلث اضافات طوليتان وطول اضافية والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة
رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة
الى شئ فقد يؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشئ اضافتها الى شئ آخر وقد

يؤخذ بحيث يكون من شرط اضافتها الى شئ اضافتها الى شئ ثالث مثال الاول ان يقال هذا
الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح
آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره
في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر وهو قليل مقيسًا اليه ومثال الثاني
الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الطول بالقياس الى طويل بطويل وذلك الشئ طويل بالقياس
الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام **المقصد الرابع** الكم اما بالذات وهو ما ذكرنا ويتناول
خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار
الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم
وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال
هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة وقد سبق تحقيق
هذه المعاني مستوفاه فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا تحصر هذه الوجوه الاربعة واعلم
انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق
يجري مجرى الحلول فكانت الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة
والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك
الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فيعرضها
التفاوت بالسرعة والبطؤ بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرضها ايضا المساواة والمفاوتة
سببية فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة ويقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار
فيتجزي بتجزيه فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي اي الكم بالعرض من وجهين
احدهما طول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل
قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان بالساعات والاشلة بالاذرع فيتعدد اجزاء
الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات وقد يكون الشئ كما
بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات كما مر من ان اجزائه يتلاقى على حد
مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون فيكون بواسطتها على المسافة
التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض
والانفصال بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين انكروا العدد خلافا للحكماء بمسلكين
احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء
يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان
الوحدة لا يوجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة لكانت لها وحدة لان كل موجود موصوف

بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معًا فالوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة
نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق
الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه لو كان
الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به
دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شئ من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل
الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد
المتشخص بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة واما لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد
بالانقسام يعني انقسام الحال بانقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال
بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك
سمي حلولا غير سرياني فاشار اليه والى الجواب بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما
يكون الحلول في المحل المنقسم حلولا سريانيا فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله
لا طائل له ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف
بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض منع انا لا نسلم
انه اذ لم يكن الحال ولا شئ منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوي الضرورة غير
مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شئ من اجزائه كالنقطة
في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم
يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم
الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا
فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب
الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر
المجموع من حيث الاجمال فيصير له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان
محلها ملحوظ من حيث لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور
الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين انه يدل ابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة
على ان الكثرة عدمية والا اي وان لم يكن عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال والا
قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير
من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد المتشخص بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد
من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا
لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوابع بان يقوم
شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذلك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية

كما ادعيتموه او نقول بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فينقل الكلام اليه اى الى ذلك
الامر الذى صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخص فنقول ذلك الامر اما ان
يحل فى الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل
فوجب ان يكون الكثير التى هى العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب بقى اعلم ان الواحد كما علمته
يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووجدتم امر وجودى بالضرورة
لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجموع وليسا نفس
الوحدة واما الانفصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكون مشاهدين هذه مشاهدة
الحسن باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال
والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال
والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به فى قوله ولكونه لا ينقسم اذ ليس له كم تفرض فيه شىء غير شىء
وانه اعتبارى لان العدم مأخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهى تتبعها فى الوجود
فاذا كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها
موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة
كالوحدات بمعنى عدم الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال
ان كل عدد موجود ولا انه لا شىء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى
على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما نسبتان لعروض الوحدة
الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة واله على ان الكثرة موجودة وهى ان يقال ان العدد
امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدولة وجود فى الاشياء ووجود
فى النفس ولا اعتداد لقول من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات
التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنهما قائما بنفسه واما ان فى الموجودات اعدادا
لذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف
الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذى هو المعدودات فان تخيل
لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود
واحد بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستبصر بموجود فى الخارج ومعدوم
فيه فانهما اثنان اى الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن
كونه واحدا بالهوية او استبصر بشخص موجود فى المشرق وشخص اخر موجود فى المغرب فانهما
ايضا اثنان اى معروضان للاثنينية ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية
واما يمكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الا
لانه اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض

واعتبار

واعتبار اى امر فرض اعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به وان اتصاف الموجودات
العينية بالامور الاعتبارية جائزة وبهذا يتحل الشبهة وينحسم مادتها فان الاعيان متصفة
بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لهما موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال
فى الوحدة العارضة للموجود العينى **المقصد السادس** انهم اى المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا
العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذى لا يتجزى كما سيأتى فانه الاتصال بين الاجزاء التى
تركب الجسم منها عندهم بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى
تماس الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اى فى الجسم اتصالا اى امرا متصلا
فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم وان الاجزاء التى يفرض فى الجسم بينهما حد مشترك كما فى المقادير
ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شىء من المقادير اذ ليس هناك الا
الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى جهة واحدة سميه بعضهم
خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد سمى سطحا جوهريا واذا انتظمت
فى الجهات الثلاثة حصل ما سمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا
الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود بمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى
كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع فى الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف يتصور فى
الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام فى الصغر والكبر والزيادة و
النقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت
بسبب شدة اتصال الاجزاء او ثبوت فرج فيما بينهما فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللا
مساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية سمى مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك
التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منها شىء مغاير للاخر فقد صح على الجسم ورود
القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عاد له غير الاجزاء اى يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من
الجواهر الفردة التى هى اجزاؤه وليس هناك شىء اخر يعد به اصلا الكم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان الجسم
متصل واحد فى نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك كم مقدار
هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لانه نشاء من عدم الاحساس بالمفاصل و
الانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا وقد صح العد فى الجسم بلا كمية اى اتصالية
وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شىء من هذه الامور الثلاثة فى الجسم على وجود
مقدار قائم به واحتج الحكماء فى اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا
يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة
مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هى مربعات متساوية وح فقد توارد عليه
مقادير مختلفة مع بقاء حسيته المخصوصة ما لم يطرء عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة

كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من
المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه
الصور المتبدلة ظاهرا لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما كمضروب الاخر واما
بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له من التدور كمية مخصوصة ممتدة في الجهات
ومع التكعبات كمية ممتدة فيهما على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت
متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة فيهما بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح
في اثبات ما هو المطلوب وايضا فالماءان اذا اتصلا بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحصل
وحدة سطح آخر وهو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان صب مثلا في كوزين زال
منه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال المقدار الجسمي
الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال السطح وحدوث سطحين يعطي الوجود
اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم
بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر ويعطي التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية
على سبيل البدل وبهذا اي بهذا التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة للجسم
غير متبدلة له بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو
طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه
فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان
بل نقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل
الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد المقادير المختلفة على جسم بل انتقال الاجزاء من جهة الى
جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك
الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت
على رأيه وجود مقدار اصلا **الوجه الثاني الجسم يتخلخل** تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه
من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن سخونا شديدا او يتكاثف
تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان بينهما
وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين والمتغير القابل
للصغر والكبر زايد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءها لتغيرت بتغيره
ووجودي ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزايل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار
الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل
والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء
كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **المقصد السابع انهم** اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار

الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين **الاول**
ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان
الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة
الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم
بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالعلية
ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا يتقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم
الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عند كم
اي عند الحكماء في الخمسة فاذا انتفى اربعة تعين الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم
الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في
زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة
الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال
في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال المجموع تلك الازمنة
التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع
فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه
فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة والا اي وان لم يكن داخلا فيه
لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعها لخروج بعض الاحاد عنه ح ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء
لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال والجواب عن الوجه بان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه تقدم بزمان آخر لان التقدم الزماني
لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية
لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا يوجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر
في هذه القبلية من اجزاء الزمانين فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الاخر وان كانا
من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زايد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية
المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطتها والى هذا اشار بقوله فالتقدم
عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر
والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية
وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدم بالذات وهو الذي نسميه الزمان فان ماهيته كما
ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض اذا فيها اجزاء عرض لها التقدم
والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضها لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج

في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما
مرّ اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم مرتبي لا آخري ثم اذا ابتدي من الماضي
كان الامس متقدما واذا ابتدي من المستقبل كان مؤخرا له الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود
يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لانه اي الزمان منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منسيا
والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الان مترقب واذا كان لا حاضر صفة لحاضر وخبر لا محذوف
وهو ثابتا موجود فلا ماضي ولا مستقبل موجودين ولا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض
وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان وضرورة
قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم
واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف
وايضا ينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى
ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يستحضر عقيب
هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان
او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير
منقسم وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان
موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها
وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبة من اجزاء لا يتجزى لانها اي الحركة من عوارضه اي
منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء
يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا يتجزى كان الآخران كذلك
فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان موجودا لكان
الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء فيتم الاستدلال عليكم
الزاما وتبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال
برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد الزمان فاما ان يوجد
في الحاضر اي في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد
الزمان فاما في الآن اي الحاضر او الماضي او في المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم
من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد
في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال
في جواب استدلال برهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية ان جميع الحركات
الماضية التي لا يتناهى لا يوجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان

والآن

والآن في الماضي او الحال او الاستقبال والكل باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء
من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا امتناع
فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا وسمي زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا
بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود بنفسه واذا لم يكن موجودا في الحال الا في الاستقبال
وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه ويوضحه ان المكان موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في الحال الا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا
لنفسه ويوضحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني
فاذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان
موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم
من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد
شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص
بالضرورة والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال
على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان مثلا منحصرة في الاقسام
الثلاثة الماضي والحال والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيصير فلو لم يكن
للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة
فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء
فوجب ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم
والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي يطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي
يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك
المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما يرتسم في الخيال كما سنطلع
عليه ويطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم
ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من
اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليهما بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضي ارتسام ذلك
الامر المنطبق عليهما في الخيال وظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان
ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة في الآن الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم
انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة
حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل

ذلك الجواب في الزمان اذ لا يجوز ان يقال لان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان الطوفان موجود
لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل
بديهة وفيه نظر لان المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود
في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في
الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط يفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق
لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية قال: هذا
الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه
لا فرق بين الحركة والزمان فان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما
من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا ينقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة
في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم على مقدار الحركة
الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة حتى
يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة
مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس
عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة
المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل
مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ما كان حاضرا او المستقبل ما سيصير حاضرا
كما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيان بحيث لا ينطبق احديهما على الاخرى
كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية
ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع ح الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان
بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى
مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة فبين ابتداء حركة
السريع الاول وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك
السرعة المعينة الا ترى ان السريع الثاني لما يشاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع
ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض انه حركة على هذه الحالة وجب تساويهما في مقدار
المسافة ولا يجوز تفاوتهما في ذلك اصلا وان ابتدأتا احديهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا
معا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتاخرة في الابتداء على التقدير الاول
والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء
الحركة المتاخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة و
هذا الامكان اقل من الامكان الاول بجزء منه متاخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة

المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا
الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بجزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء
واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء
هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة
معينة فاذن هذه الامور الممتدة التي يسع قطع تلك المسافات امكانات اي امتدادات يقبل التفاوت
بحيث يكون امكان جزءا لامكان آخر كما بين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود
لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة
يلحقها التفاوت بالزيادة والنقصان وليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اي حصول ذلك
التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في
امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا
في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه اي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة
والبطيئة المفروضين آخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده اي اتحاد
ذلك الامر الممتد التي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة
اعني السريعة والبطيئة المفروضين آخرا ولاختلاف اي اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء
كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع ففي الحركة شيء
يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما تقرر من ان قبول
المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما تبعا له وسيأتي في بيان حقيقته
انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول
المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة ايضا قاضية
بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهمية
بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان
يفرض في الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر مما
بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك ان ما يمكن عروضه للامور المعدومة
لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها
لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امور معدومة بالضرورة
بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده
في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد
العقلي كذلك الا ان كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم
استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي وكذا الثابت

على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي يتعرف
بهما احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان
التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود
حركتين يبتدئان معا وينتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احديهما اسرع
والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم
دور اخر وايضا الماق للخصم اي المتكلمين ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له
بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول
الزيادة والنقصان فكيف يحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع
انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان
الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور
والاعوام والمقصود بيان حقيقته المقصودة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان
العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث
بان القابل للزيادة والنقصان لا يحسان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول
المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال
لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه
يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه **الوجه الثاني ان الاب مقدم**
على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان
مقارنا للعدم الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه وجود
مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل
الا بين اثنين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون معه اي مع الابن
كما صورنا فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته
له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون معه اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال
متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية امرا زائدا على ذاته
ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب
لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا
الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف فيه العدم المعتبر
معه مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا
لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب

موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم بمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن هذا
الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد
اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية
ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليس نفس الابن وحده و
لا ماخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان
فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا يمتنع انفكاكهما
عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اي تلخيص الوجه الثاني
وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال في العرف انه مقدم ومتاخر
كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل
انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيهما ذلك
اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهرا من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد
قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال
في جوهر الابن فانه من حيث انه جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها
التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته وكان الاب متقدما لكونه
في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك اي لو لم يلاحظ
وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر ذاتان اي جوهري الاب
والابن من حيث مفهوميهما بلا اعتبار امر اخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذي
يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون
جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع
ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه
الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج
فان عدم الحادث مقدم على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون
التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا
محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون
معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه **المقصد الثامن في**
حقيقة الزمان وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض
قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن
لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ
لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية

بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمانا فيكون
الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا
لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قايم بذاته
مجرد عن شوايب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه
سمى زمانا وان لم يوجد الحركة فيه سمى دهرا وجوابه اى جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول
ان هذا الذى استدل للمذهب به ينفى انتفاء الزمان وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفى
عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يجامع فيه البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا
المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم
الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود وقبله اخص من العدم
المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا
بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته
الثانى من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتطاولة فجاز ان يكون
تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده
وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى
لكنه ليس بزمان زايد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما
ناشيان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون
معه زمان يعرض له التقدم والتأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان
زمانا لم يحتج فى شئ منهما الى زمان زايد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان و
اذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج فى الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده
من قبيل هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده
ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر او للتقدم وانه اى كونه معروضا
لهما كذلك محال عندكم فانه اى التأخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم
اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر ولا ثبوت له بوجه ما فانه نفى محض وعدم صرف
اى عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهنى
لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك
البيان وثانيها اى ثانى المذاهب التى فى حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل

اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و
هو استدلال بموجبين من الشكل الثانى فلا ينتج كما علم فى موضعه على ان الاحاطة تكون
فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم
لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا وهو اعنى هذا الاستدلال من جنس ما قبله
فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة
والبطؤ حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو
من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اى الزمان متفاوت
بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه فقد ثبت بالبرهان
امتناع الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية والا لا
تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من
الآنات المتتالية التى هى الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اى كمية متصلة يتلاقى
اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لامر قار تجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان
قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا لكان
الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار هيئة غير قارة للجسم المتحرك التى لا يتصور وجوده
متحركا بدون الزمان وهى الحركة ويمتنع انقطاعها اى انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها
والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذى ثبت به المذهب
الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطع لا محالة
لتناهى الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون
بين كل حركتين متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار
المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة وهى اى الحركة المستديرة هى الحركة
الفلكية ولا شك انه يقدر بها اى بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطؤ فيقال
هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى فيكون الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات
يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان يقتضى سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات
كلها لان الاكبر يجب بحسب المقدار تقدره بالاصغر ولا نعكس ويقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح
كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر
مع زيادة الاكبر والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمنا ان
اسرع الحركات الموجودة هى حركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار
الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب
الاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو

بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يتبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى ولا
لجاز كون الزمان منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه والثالث
امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل
الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان نبين ان كل حركتين سكون
فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع
والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في اثبات السكون ستقف على فساده الخامس
ان له اي للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده
وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبت اي لم
يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخوله وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم
ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود
يقدح بالطبع على سائر الممنوع المذكورة ثم اي ثم شرع في المعارضة فقال ويبطله اي يبطل
كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد
الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان المقدار للوجود المطلق اي لوجب ان يكون
مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والثاني بط اما الملازمة فلانا كما نعلم
بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الان ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد
في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الان مع الحوادث وكان موجودا
قبلها فيما مضى وسيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما
جاز انكار الاخر ايضا وهو بط قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية
والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه
ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولساير الموجودات وكونه مقدارا او
منطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون
مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على مو
جودات غير قارة وقارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو
الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكر
قعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طايل وفائدة اي هذه العبارات التي
ليس لها معنى يندفع به ما ذكرنا وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا وقد توجه ذلك القول بان الموجود
اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار
مقدار غير قار هو الزمان فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزءها المتقدم مطابقا لما
متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات

الدفعية انما يحدث في ان هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا
تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا
انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان
واذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب
بها ثابت الى متغير فلا بد في الزمان في احد جانبيه دون الاخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية
كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة
عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه
ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في
زمان وما لا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان
فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني انه اي الحركة كما تقال للكون في الوسط اعني ما بين
المبدا والمنتهى وهو اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدا الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره
كان ثابتا مثله فلا يكون مقدار غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتدة من المبدا الى
المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها
لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم
وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكره وخامسها اي خامس المذاهب في حقيقة
الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه و
قد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك واخرى ذلك بهذا وانما يتعاكس
بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس
ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل
عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون
طلوعها الذي سال عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به مبهم اختلف الزمان بالنسبة
الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القاري لاتينك قبل ان يقرا الم
وتقول الحرة ليت فلان عندي قدر ما تغزل كبته ويقول الصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة
نيم برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي
نقد فلان عندي بقدر ما ينطبخ مرجل اي قدر من نحاس وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم
عنده بقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عين نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان
امرا موجودا لا موهوما كما مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا
بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو
بط قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء

مطلب في يقول الصبي اذا عددت ثلثمائة

وان كل معين فيهما في امر مما معًا فذلك الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل
كل منهما والاعليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية
نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية و
البعدية وذلك مما لا يشتبه على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات
اوقاتًا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس
في التوقيت المقصد التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقها بالحركة
ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى
حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة
انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم تغيب ويحضر جسم
آخر حيث هو وضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل
وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير
يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان
المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا
يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة
نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال
لا ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب وشكك عليه
اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا
ما في المتحيز فاما الجسم فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه
ح بتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال
فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا بط قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله
اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظ
واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن فذلك المكان وهو ايضا بط لان حصول الجسم المتمكن في مكانه
اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل
الجسمين وانه باطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير
سرياني فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم
الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام
وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح اليه
اي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا يقبل الاشارة وانه بط بالضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا
وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا

يكون

للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطلت هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات
العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة
في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا يشك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا يستحق الجواب
لان بطلانه معلوما يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في نقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك
الواردة على المذاهب حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كان يقال مثلا يختار
عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها
لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سياتي ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا
انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور
انتقال الجسم من مكانه وليس المكان ايضا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا لم يذكره لانه لم يقل
به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل
تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام في
الصورة الجسمية فهو هو اي القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت
بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى لما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وعرفت
انه انشأن لا ينتج الموجبان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما يرى ولو اريد اصلاحه بان
يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة
الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان باشتراك
اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى
التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم انه الصورة
الجسمية لان المكان هو المحدد الحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة
الشيء محددة وحاوية له بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال بالشكل الثاني
من موجبين الا ان يزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان الاستدلال ح يرجع الى
قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير
مسلم واليه اشار بقوله ويبطل اي هذا الحكم الذي زيد بان الذاتين المتباينين قد يشتركان في لازم
واحد ولا يلزم من ذلك تصادقهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى ح ممنوعة
الصدق وهو المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا المذهب ان المكان هو الفضاء والبعد
المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه
فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرنا فقد
رجعا الى ما سياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه فان المكان
هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه ما حل له

والهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام صح

ليس باقصا بحيث لا يخلو شئ من مكانه عنه والمكان محيط به اى هو بتمامه فى المكان ليس شئ منه
خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى ممّا لو ميّة كما ذكرناه بالقياس الى صاحبه وقد عرفت انه
يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقات
بينهما وتلك الملاقات اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس
فيتطابقان بالكلية ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير
هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه واقطاره واما
لا بالتمام بل بالاطراف اى يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه ويسمى الملاقاة على هذا الوجه
المماسة فيكون المكان هو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد
اما السطح الحاوى لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الثانى والبعد اما موجود او مفروض موهوم
فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها ويوضح ذلك بما لا مزيد عليه ان يقال المكان الجسم بكليته
فى مكانه ما ثبا له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع
جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا
لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما فى حكمه ولا يجوز ان يكون حالا فى المتمكن لما مر بل فيما يحويه
ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته والا لم يكن ما لنا له فهو السطح الباطن
من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات
مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى
هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاءه على سبيل التوهم كما هو مذهبهم واما
ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه
تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق
واما العامة فانهم تطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا
للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الزرقة على راس قبة بقدار درهم لم يجعلوا مكانها
الا القدر يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اى المكان السطح الباطن من الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى وهذا مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون من الحكماء كابن السينا
والفارابى واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر انفا من انه لا يخرج
عنهما وانه اى كونه بعدا محال اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة
على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية
او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية لكان الانتقال
من مكان الى مكان آخر فله اى لذلك الذى هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وينتقل الكلام اليه

ايضا

ايضا بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية
متداخلة بعضها فى بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث
هى جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا
الا يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اى للجميع مكان فذلك المكان داخل فى تلك
الامكنة لانه احدها وخارج عنه لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثانى
فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها ايضا لما فيه من البعد فان حركة الجسم
مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو
عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول
البعد للحركة بط الوجه الثانى انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل
الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان بعد ما
كونه حاصلا فيه ولا لكان المتمكن المعدوم بانعدام ما لازمه حاصلا فى مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما الا
وكان المتمكن الموجود فى مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودان معا بعد احدهما فى الآخر فيجتمع
فى الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فيهما لا محالة اكثر من احدهما وتداخل
المقادير من حيث انهما موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع
التعدد فى نفس الامر او للاتحاد فى الوضع وقبول الاشارة لو جاز تداخل البعدين بحيث يصير متحدين
فى الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل
كلها فى واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اى امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد
لانه ممتد بذاته فى الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشتغله على انفرادة دون المادة اذ لا امتداد لها
فى اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او
مختلفين وقد فقد فى بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اى لو جاز تداخل
البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات
اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا
مقدار لها فى ذاتها فلا يكون مقتضية للحيز دون الصورة لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشتغل مكانا
كبيرا ثم يتكاثف فيشتغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية لان الجسم الواحد فى الحالين فليست
الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز
ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام المشاهدة الا الابعاد واذا لم يمتنع تداخل الابعاد
ايضا وايضا فانه اى تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح فى الوثوق
بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المتشخص ذراعين بل ذراعات كثيرة ويجوز
على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال

هذه البديهيات فانه سفسطة وايضاً فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذلك
البعدين متماثلان وقد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار
ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم
ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير
حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر
اياها وانما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه من ان
البعد ان اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا استغنى في حد ذاته
عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه
اي في المحل ايضا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما
في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنياً عن المحل بل محتاجاً اليه لذاته ومقتضياً للقيام
به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالاً في المحل قائماً به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه
فلا يمكن ح ان يكون بعدا قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدا الذي
هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً مجرداً مبني كالوجه الاول
على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين
في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم يلازمه وهو حال
في مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ
احدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد
ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها
وان اشتركا في كونهما بعداً انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي ومما
ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين
ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية
محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد
المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده تحيزه كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع
المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة
المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد
ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والآخر بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة

مطلب ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والآخر بنفسه

فروع على كون المكان سطحاً فانه اللازم من بطلان كونه بعدا لما حققته الاول المكان قد يكون
سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد
كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي

تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري
فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا
بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان
مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن
وسطح الماء المتحرك ولا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظ الثالث من تلك الفروع قد يتحرك
الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيه كالطير يطير والريح يهب على الوفاق و
الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح يهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح
يقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتئم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء
عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير والاولى ان يمثل بكرة يماس المحدب بمقعر كرة اخرى
وبمقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحد من حركتي
الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده
عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف
الاناء من الفضاء الا يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان اصحاب
القائل بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة يجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب
الخلاء وفرقة يمنعه وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور واما انه
اي البعد الذي هو المكان موجود فلانه متقدر اي يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير
ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة
ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ
وهم شيء مما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي سور المدينة فرضا ويقدر كل واحد
من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم ح وجود البعد فيما بين اطرافهما
لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال
في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر انه لا مخرج
عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح بط لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان
هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة واياً ما كان فوراء كل
جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لا يقال لا نسلم لزوم لا تناهي الاجسام بل
ينتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل
وضع فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو
متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذلك المشار اليه بلفظ هنا وهناك
ليس الا المكان فلكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح

لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون للجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان
والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا اليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام
قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون
في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما لهم نسوا ذلك وانكروه حين
الزموا بر فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول
كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من
حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها فلا شك
انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها
بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان
الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها التي ذكرت هي فيه نقلة اصلا لانها لا يستبدل
سطحا بسطح والضرورة يبطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من
مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بحسب
حركته الوضعية مكانا بمكان آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان
هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو
اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان
ولا بعد في ان يكون الحالة التي تميزه عن غيره في الاشارة الحسية طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه
ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان يحصوا قولهم كل جسم فهو متحيز
بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون
الحالة المميزة في الاشارة الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة
فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة
تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما
انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان
هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو
متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اي الريح
الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة الا
الاستبدال المكان بمكان آخر ولا شك ان الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به
المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان القمر متحرك كما عرفت و
يلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مركوز فيه

من فلكه

من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة
اي لا نسلم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام
فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء
تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا يتغير النسبة
بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا
مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين
مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة
معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا
بالحركة فعدمه بعدمها اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون
واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله
لا انه حقيقتها اي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال
الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة
فلا يجدي بكم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة
في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة
فيما بين المبدا والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحال ليست هي استبدال الامكنة بل هي التي يسمى التوسط
والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل
اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم
اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في
الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي
هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفي بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن
اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الاخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت
ههنا لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية
لا كونه متحركا حركة اينية يجب انتقاله من مكان الى آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان
هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب
ان يكونا متساويين بيانه اي بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه
مثلا ذراعا في ذراع واذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك كان عشرة
اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير
فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمتنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره
بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك

الزق مماساً للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماساً له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي
هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب
منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة وايضاً الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد
انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من
المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه
قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم الموجود في
نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا والجسم اذا حفرنا الى اخره فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة
على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد
هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر
المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطاً بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل
على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك
بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال
الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه فالمكان الذي مقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي
ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه فلا سطح
هناك موجودا محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه
ويلصق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان
يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا
بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ بمكانه ينطبق عليه ولا يتصور ذلك اي كونه مالئا له الا بان يكون
في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك
فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكانه
بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد اندفعا بان
معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في
مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعي كون المكان
هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء او شيء اخر فيه كان
بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه مقدرا ومحاطا باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذلك يكون
ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما
في الاناء لا يدفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعد عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك
في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من

المحال جاز ان يكون محالا وايضا فما له مقعر محدب نسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء
واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد
سطحيه بتمامه فلو كان المحيط لمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط لمحدبه مكانا له ايضا
لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اي للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والاخر
محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا او يجوز ان يسمى احدهما
في العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية
فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط
وامتلاء به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق منه شيء خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط
فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو
الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما تماسهما فيكون ما
بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشتغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل
وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد
الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم
اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون
وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء
كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما تقرر من ان ما بين الجسمين اللذين
لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصف وغيره ومتصف بالتفاوت فان ما بين جسمين اخرين
لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم
كما هو راي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي القائل به وهذا الخلاء انما هو في الخلاء داخل العالم
بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم
فمتفق عليه او لا يقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه
عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق
نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين
الاجسام على رايهم لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع
وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك
ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون
بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا واذا فرضنا صفحة متساوية
وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة
وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل متعددين

او بين سعدين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف فيما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن
اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فيضع
فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فيضع فيها اجزاء اخرى
فاما ان ينتفي او يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت
الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في
الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل
بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت
الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد
ان يحصل بين كل متعددين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال
فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها بمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا يتجزى
يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجهان يتماسان تماما مهما وان تماس شيء منقسم في
جهتين من احديهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لا يتجزى صغار
وانتم لا تقولون اي بتماس الاجزاء التي لا يتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس
بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فيقول ولا يمتنع رفع احديهما عن
الاخرى دفعة بان يرتفع بجميع جوانبهما معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم
الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائهما عن السفلى ولم يرتفع
عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي
الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف
بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو
لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى وانا في حكمه وهو محال
عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة واذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع
الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وان
الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة
الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه
الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلمين
لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم
خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عندهم ان يكون الصفحة اجزاء لا يتجزى بينها مسام صغيرة مملوة
بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك شيء منقسم هو منطبق
على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا يتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها

عن نظيره

عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الصغيرة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا
الوجه الزام الحكماء ولا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها
بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اي في آن والحكم
يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة
وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان ينقسم الى
غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعهما يسلك الهواء من اطرافها الى الوسط
فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية
فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا يحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت
في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة ان يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد
ان يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين
الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت
بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة وبيان الشرطية اي الجسم المتحرك
كالبقة ينتقل من مكان بحركته الى مكان آخر والغرض انه اي ذلك المكان الآخر مملو بجسم آخر اذ المفروض
ان لا خلاء فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا بد اخل جسمان ضرورة
ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما
وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى مكان
الاول ليخلو مكانه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف
عليه فهو اي الجسم الآخر اذا ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث
كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه
ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور لما عرفت بل الى مكان
جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي
كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله تعالى
الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر
في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجزاء ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا
بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما يخلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام
فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه
من الاجسام فيخلي له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال
الى غاية ما يطيع ما خلفه او قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصوير ما ت
المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت

ويضعف الى ان ينتهى الى هواء الانقياد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع
به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذلك ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب الى ما يقرب وينجذب
الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهى الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول
حجم اكبر مما كان ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها واذا كانت
الحركة قوية امتدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانتا فى مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف فى
الاجسام انما يكون لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كثيرا
ومع قلته صغيرا فيهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب قلنا لم كونهما كما ذكرتم بل هما لان
الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها فى حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة
والكبيرة على سواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا آخر اصغر واكبر وسيأتى ذلك فيما بعد ويمكن ايضا
الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال
الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التى تدور على
نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز
ان لا يكون شىء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط
علة للآخر فيكون كحركتى الاصبع والخاتم فان التقدم من احد الجانبين وليس بمحال وبالجملة
فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون
من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا
على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه
هنا ههنا اى منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او
التوقف من جانب فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع
حركة السمكة فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لا تترسب الا بالطبع يسيل الى المواضع الخالية
واذ لا خلاء هناك واذا تحركت سمكة فقعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا
التزمنا بدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا
ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجوه
على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى
ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا
او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء فليفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية فى مسافة
خالية فهى فى زمان لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور
وقوعها فى آن بل فى زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى فى القوة
للحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة فى ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية فى زمان

اكثر من زمان

اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذى يقتضى بطوء الحركة المستلزم بطول الزمان ولكن
الحركة الثانية فى عشر ساعات مثلا ولنفرض حركة ثالثة مثلها اى مثل الاولى ايضا فى القوة المحركة والجسم
المتحرك ومقدار المسافة فى ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة
فى ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان فى الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق
اكثر كانت الحركة ابطاء والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اى المعاوق
القوام بغير قوام الجسم المالى للمسافة التى يخرقه المتحرك فاذا كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملاء
الثانى بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق
الاكثر كما فرضنا لك هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة فى الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة فى
هذه المسافة والحركة فى الملاء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه او دفعه كلاهما
فى ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة فى السرعة والبطوء
والا اختلف الزمان ايضا هف لان البديهية شهدت بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة يكون ابطاء
واكثر زمانا من الحركة التى لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبنى على مقدمة
واحدة وهى ان تفاوت زمانى الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان
المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح
لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هى هى يقتضى زمانا واقعا بازائها لكنها يقتضيه لان الحركة من حيث
هى هى لا يتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور
وجود الحركة من حيث هى هى الا فى زمان فذلك الزمان الذى يقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات
وما زاد عليه بحسب المعاوق وح لا يتم تلك المقدمة التى بنى عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اى و
ان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان التزايد على ذلك القدر الذى يقتضيه
ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر التزايد
بحسب تفاوت المعاوقين فى المثال المذكور لا اصل الحركة اى الزمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت
المعاوقين بل هو محفوظ فى الحركات كلها لان مقتضى ذات الشىء لا يختلف ولا يتخلف ففى المثال
المذكور المفروض وهو الحركة فى الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما
فى الحركة الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق
الذى هو الملاء الغليظ فهذه التسع يتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من
هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهى اى عشر تسع ساعات تسع اعشار ساعة واحدة
فيطنا فى تسعة الاعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فيكون حركة فى الملاء الرقيق فى ساعة وتسعة
اعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا يقتضى
زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة فى ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة فى اقل من ذلك

الزمان ولا يتصور ذلك كون تلك الحركة ولا كون حركة من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان
والزمان ينقسم لغير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض
وقوعها فيه اعني ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اعني الواقعة في الجميع بالضرورة
اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا يقتضي مقدارا من الزمان
بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل
الطوسي انما يتم لو يثبت ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة
ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في
ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة
بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم
متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالعرض الى اجزاء هي ازمنة انقسامات لا تقف عند حد
كذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة
لا ينقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحدة منهما مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على اي وجه اريد كان كل
جزء منه زمانا وكان طرفا جزء من اجزاء تلك الحركة وفي ذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء
المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان
يقع في جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا
من الزمان ولا من المسافة بل يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة
بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى
بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان تسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة
وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه
بان ماهية الحركة من حيث هي يقتضي زمانا حتى يدفع بانه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات
او لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان
على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة
المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان لان بديهة العقل يحكم بذلك مع
قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء
المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق
يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت
المعاوق ولما فرض تساوي هذه الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت
زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققه وقد اجيب عن

الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان قوام يكون نسبته معاوقة الى معاوقة الملاء المفروض او لا
كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه
ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يساوي وجوده وعدمه
بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء
كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون حيز آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان
المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذلك الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا
فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه
لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر ولا ترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ الاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو
بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون حيز آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع
العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة
الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلاؤم الاجسام
وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا يقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت
تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد المفروض او المفروض لا يصلح ان يكون
مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملاء العالم لكل الاحياز انما
يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف
بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا
لاستلزامه ان لا يكون في جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته فاجيب بما ذكر من كون ذلك
البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة الثالث

من تلك الوجوه

انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده
اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق
وهو اعني تلك القوة لا يعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم يعدم
القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب عنه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته
انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء
ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق فيوجب
ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المصنف فيما بينهما اي بين المسافة
ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم يتقوى شيئا
فشيئا حتى يعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء
على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في

في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية آب دزد فانه اذا ملئت تلك الانية ماء وفتح المدخل
خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف
مع الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا انه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا
كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس
الانية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت
واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة
وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل
شطرها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مماثلا لتجويفه
الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده لم يخرج الماء
من الماء الاخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة
ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء الى ذلك
الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة
من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع
الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء
الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لانه اي الشان هو انه بقدر ما يمص
من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما يملؤها من اللحم قسرا
اي استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة
على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا
يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملؤها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا
لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك
يرتفع الماء في الانبوبة فانه اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله
واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع
الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء ضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة
مسدودة الرأس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها
خارجا عنها وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة
والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء
من الهواء عنها انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء
انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم
ينكسر بالادخال الى الخارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا اياها لم ينكسر بالاخراج

الى داخل

الى داخل فقد دل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من العلامات
المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير
لامتناع الخلاء ولكنا لا نعرفه بخصوصه فهذه العلامات المذكورة امارات اذا كثرت واجتمعت ربما
اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا ينفع به للخصم الزام فهذه الامارات لا يقوم حجة علينا وان يكن
ان يفيدهم جزما يقينا لكنهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فرع على القول بالخلاء الاول ان قال
بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة تجسم والا وان لم يحل في مادة
فخلاء اي بعد مجرد موجود في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه او غير مشغول به فانه في
في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقته الخلاء عند القائلين بان المكان بعد
موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهما اي من القائلين بالخلاء
اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان يملأه جسم فيكون خلاء بمعنى بعد مجرد في ذاته
وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق
بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان في ما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا
مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق
الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس
الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك تحبس الماء في السراقات وتجذب في
الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب
كثرة الخلاء في داخله اعني ان يتفرق اجزاؤه ويداخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى
الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق **المرصد الثالث في الكيف**
قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر
الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة
في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات
ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف و
هو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها بناء على القول بامتناع تركيبها من امور متساوية
لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما ويجوز تعريفها رسميا بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط
ان يكون تلك الامور اجلى مما تعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض
فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولا ان يقال
الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى يوجد في تعريفه فقولنا
عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته و
بقولنا لا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض اي

اى على القول بانهما موجودتان فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد
لعدم دخولهما فى العرض كما مرّت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو
بسيط حقيقى والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة
معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما
من مقولة الكيف وبالاخير اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس
الى الغير عن النسب اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها
فى انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا يقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع
القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها
على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم
والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا يتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك
والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب
بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال
فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهى
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية ومأخذ الحصر فى هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع
ومنهم من اراد بيانه بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو
اجودها انه اى الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذى لا يختص بالكم اما
محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذى ليس محسوسا اما استعداد نحو الكمال
وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج فى القسمة هو الكيفية
النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا
محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من
الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا احذا فالمؤنة الترديد الثانى من وجوه
الحصر قال ابن سينا فى الشفاء الكيف اى فعل بالتشبيه اى صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة
فانها يجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثال له بخلاف الثقل
فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج
الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل
والخفة منها اذ لا يجوز ادخالها فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا
فى الانواع الثلاثة الاخرى الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة من كلاميه والاولى ان

لم يتعلق

فان لم يتعلق بالتشبيه فان تعلق بالكم فذلك هو المختص بالكميات والا اى وان لم يتعلق بالكم
فللجسم اى فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية و
الانفعالية اعنى الاستعداد او نفسانيا اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس
قلنا لم قلتم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه ممكن كيف وينتقض هذا الحكم الكلى
بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلتم ان غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اى ليس فاعلا بالتشبيه
فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا فى طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس
بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة
الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك
بان يكون للنفس ولا للاجسام من حيث انها ذوات النفوس اولا يتعلق بوجود النفس والثانى اما ان
يتعلق بالكمية اولا يتعلق اما استعدادا او فعل قلنا ولم قلتم ان الاخير اعنى الفعل هو الكيفيات المحسوسة
لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه و
قد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه لما ستعرف ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا و
الثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثانى اما من جهة الكمية او الطبيعة
اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل والانفعال
ولا يخفى ما فيه وهو ما مر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره مع انه
مزيف لما ذكره فى الشفاء من انه تضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه
الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام الفصل الاول
فى الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهى ان كانت راسخة اى ثابتة فى موضوعها
بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم يكن راسخة
كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذى هو الانفعاليات
لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهى سبب للانفعال ومتبوعة له الثانى
تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث
بانفعال وقع فى مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة للبسيط لا يتصور فيه انفعال
فقد يوجد الحرارة التى هى نوعها فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة
لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا
له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين لانها لسرعة
زوالها شبهت بالانفعالات والتأثيرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة
وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال وهو اى القسم الثانى
يشارك القسم الاول فى سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرموا القسم
الثانى اسم جنسه الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من

ذلك الجسم بل ادنى منه فنقص من الاسم شىء ثم اطلق عليه الباقى وانواعها اى وانواع الكيفيات
المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوايل المحسوسات لوجهين
احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما ساير المشاعر فليس
فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية لا يخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن
ساير المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا
يشتغل الحاسة به فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم
والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرايحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات
وفيه اى فى هذا النوع مقاصد خمسة الاول فى الحرارة كما ان الملموسات سميت اوايل المحسوسات لما عرفت
كذلك الكيفيات الاربع اعنى الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوايل الملموسات لثبوتها للبسايط
العنصرية ويحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة
مع كونها مذكورة فى هذا المقصد لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية وفيها اى فى الحرارة مباحث خمسة
احدها فى حقيقتها قال ابن سينا فى الشفاء الحرارة يفرق المختلفات ويجمع المماثلات والبرودة بالعكس
اى هى يجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه وبيان ذلك ان للحرارة فيها قوة مصعدة
اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة فى جسم مركب من اجزاء
مختلفة باللطافة والكثافة اى فى رقة القوام وغلظة تنفعل الجزء اللطيف منه اى من ذلك الجسم انفعالا
اسرع فتفعل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل تميزه من غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما يفيده الحرارة خفة يقوى على تصعيده فيلزم بسببه اى بسبب ما ذكر من حال
اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المخالفة فى اللطافة
والكثافة التى يأتلف منهما الاجسام المركبة ثم الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر
فى الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذى هو الالتيام فينسب
الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة
تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك
المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور
الذى هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم يستقر جزئياتها لم يعرف
كون هذه الاثار خاصة شاملة لها فتعريفها اى معرفة هذه الاثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة

على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور ولا يقال يكفينا فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها
المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول
الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الا يرى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات
لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد
شىء منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها
فى بيان حقايقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان هذا الذى ذكرناه من اثار
الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام
بين بسائط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتيام بين تلك
البسائط وقوى التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت
الاجزاء اللطيفة والكثيفة فى ذلك الجسم متقاربة فى الكمية كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا
وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فيحدث بينهما تمانع
وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهده فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة
ولولا هذا العايق اعنى شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقها النار كما تفرق اجزاء
جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذى هو التفريق لوجود العايق عن ذلك الفعل فى الذهب
فى نظائره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب
ما يمنعه منه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اى غلبة تامة فيصعد اللطيف
اللطيف حينئذ ويستصحب معه الكثيف لقلته اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اللطيف على
الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف
لكن لا يكون غالبا جدا فيفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا
لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب
الاكسير من الاستعانة بما يزيده استعدادا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق
تنبيه على ما علم مما قررناه فى تفسير الحرارة وهو ان يقول الفعل الاول لها اى للحرارة هو التصعيد
والتحريك الى الفوق بسبب ما يفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة
فى الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحركت الاقبل للتصعيد قبل الابطاء وتحرك الابطاء قبل المعاصى
فيلزم من هذا تفريق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طبايعها كما مر
ولذلك اى ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال
ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار
يسخن ما جاورها محركة لما يكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود
فيحدث عنه اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات

مطلب تحليله الكثيف اى تحليل الحار بحرارته الكثيف

لما عرفت وتحدث اى ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله
التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء
المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم القريب عما بينهما ويقابله التخلخل من باب الوضع
وهو ان تتنفس تلك الاجزاء ويداخلها الجسم القريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف
هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف
وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث
التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد اداء الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما
لرجوعه الى المذكور اى لتحليل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اى على ما ذكرنا من ان النار تفرق
المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد تفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلات وتصعدها
الحرارة بالتسخين وتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه
فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين
ويجاب بان فعلها في الماء احالة الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه الى الفوق ثم انه تختلط وتلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك
بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء لا تفريق بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة
في القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد
كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وستفرقه عن قريب اى ستفرق النار البيض
عن قريب بواسطة التقطير وثانيها اى ثاني مباحث الحرارة كما يقال الحار لما يحس اى يدرك حرارته
بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسته البدن الحيواني
والتاثر منه اى تاثر البدن من ذلك الشئ كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة
وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته اى معرفة الحار او البارد بالقوة
طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة فبالتون اى
يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة تدل على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة
على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية
وهو اضعفها اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما يجي
في الطعوم والرايحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال
مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع
انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير
او مع قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك دالا على الكيفية المعاضدة للفاعل
واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة

انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان
الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية
انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة
فيفعل حر الشمس في غير الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان يتخالفا بالماهية
والحرارة الغريزية الملائمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية
التي لا يلايم الحيوة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوان قاومها الحرارة
الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة
يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع عطف على قوله الحرارة ايضا ويدفع
ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا ينازع البارد بل يقاوم الحارة المضادة
فقط فالحرارة الغريزية يحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة
النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلها اى الغريزية والنارية من جنس
اى نوع واحد فان الامام الرازي قال انه عند الناس ان النار اذا خالطت ساير العناصر
وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها ويحرقها
ولم يكن في القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت
دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب
من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة
النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو
توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منها يفعل فعل الاخرى والى
ما نقلناه اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن حرافتها استفادت
بالمزج مزاجا معتدلا تحصل به القيام التام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة
تفريقها اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين
الحار بين الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه مع كونهما متوافقين
في الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد انكره ابو البركات واليه
اشار بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان يسخن الافلاك سخونة شديدة جدا
بواسطة حركتها السريعة ويسخن بمجاورتها العناصر الثلثة التي هي في وسط الاثير ولا يبقى
بمنزلة قطرة في بحر المحيط فيصير هذه الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك
عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا
ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ايضا فلا يتسخن الافلاك
بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر على سبيل التبعية فانها ملاصقة

انفعاله

سطوحها بحركة الافلاك فيسخن بالنصب على انه جواب للنفي والحاصل ان مقعر فلك القمر
ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك
ليست مسخنة بحركاتها ولا حركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض
لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا يتحرك بحركة الافلاك فسيأتيك في موقف
الجواهر انهم قالوا النار يتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك بتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها
ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون
متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون الباقي
العناصر وليس سخونة النار بوجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها
خامسها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا
القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا
على هذا فالتقابل ههنا تقابل العدم والملكة ويبطله اي هذا القول انها اعني البرودة
محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس هنا عدم الحرارة ليس هو البرودة
بل هو ذات الجسم لان البرودة يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نجد
من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان نعدم بالكلية مع ان
جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي ولا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها
كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان يجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن
ابن سينا **المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة** وفيهما مباحث احدها الرطوبة سهولة
الالتصاق اي كيفية يقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار
في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان
يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة
كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء
لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلتزق منه اكثر مما
يلتزق من الماء واشد التصاقا به وكذا الحال في الذهن ولا شك ان كون العسل والدهن
ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها
وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين
فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي العسل دوم التصاقا واشد التصاقا من الماء
لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو
اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة

الالتصاق فالاقل لزومه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل والدهن اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر الرطوبة الاتصال وليس العسل اشد اتصالا من الماء
فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان
تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم تشكلا ارطب وليس كذلك
اذ الادوم شكلا ايسر فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها
والعسل وان فرضنا انه اسهل اتصالا له حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعتبر انفصاله
فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزمه ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا
ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة سهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون
الهواء رطبا بل يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة
واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما
انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط
الهواء بالتراب يفيد الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلط الهواء به يزيده تشتتا
وتفرقا وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها
ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب
منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء
وان دقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا
من النار وليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ويختلف به فجاز ان يكون سهولة قبوله الاشكال وتركها بسبب
اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث
ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب
كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي المختصر
السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا
وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس
معا وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال اي كيفية
يقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية يقتضي ذلك على التفسير
الثاني لها قال الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها
ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه
ويتفرق بسهولة وهو اليابس فاليبوسة الكيفية التي يكون الجسم بها اسهل التفرق عسر الاجتماع
واما اللحامات سهلة الانفراك بين اجزائها الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق

الالتصا

في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال
وهذا وجدته في مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام فنقول من المباحث المشرقية وليس فيه
ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما يتفرق
بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا
عسر الانفكاك ولكنها متصلة تلك الملامسة سهل الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في
طبيعته تلك الملاماته وهو اليابس واعلم ان اللزجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج
هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويتعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب
ويابس شديد الالتحام والامتزاج جدا واستمساكه من اليابس وادغانه من الرطب والهش يقابل
اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف
الامتزاج وههنا ابحاث مناسبة لما نحن فيه الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا
ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة
بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب
في عمقه وافاده لينا والبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم
البلة عن شيء هي من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الاخير الثاني ان اللطافة يطلق
بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهو المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها
الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافة و الكثافة
يطلق على مقابلات هذه المعاني الثلثة زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة
الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع
والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد
كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة بنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض ولا يوجد الحق
انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة
ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة
القابلية وكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات
الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب
لذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء
دائما محسوسا وكما يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماء والارض
خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة
وان كانت للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير

محسوسة

محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال
غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصل كلامه تعليلك بالتدبر فيه والاطلاع على ما
يحتويه **المقصد الثالث في الاعتماد** وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها
الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات
وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي
في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير
من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا اثباته ضروري ومنعه مكابرة للحس فان من حمل
حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا او ميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن
تحت الماء احس بميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة
محسوسة الوجود بالضرورة دون مبداء المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده
الى دليل فلذلك قال واما اثباته امر يوجبه اي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه
لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان من يد واحدة
في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما ما يختص
الجهة خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف
فلا يوجبه ولا مبداها اي ليس بضامهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف
حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق
خارجي في المسافة لاتحادهما ولا باعتبارهما معا وقد خلا اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبداها
لا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطوء واجاب عنه الامام الرازي
بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطاء فلم يلزم مما ذكره ان يكون للمدافعة مبداء
مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا وستقف اثناء البحث
عن احوال الاعتماد على زيادات مفيدة لك زيادة الاطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات
مبداء المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط
قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك الفعل نفس المدافعة
فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل
في المجذوب فعلا لم يصر مجردة قوته عايقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير
المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن العوارض لاقتضى انجذاب
الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها من الحركة في تلك الجهة فيثبت وجود شيء يقتضي الدفع
الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما نحله

المحاذيان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبداء غير الطبيعة والقوة
النفسانية ثانيها اى ثانى مباحث الاعتماد وهو ان المدافعة غير الحركة لانها
توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة بازالة ونجد
فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها ان للاعتماد
انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل و
الى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على
انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد اولا يشترط فمن لم يشترط غاية
الخلاف جعل كل نوعين من نوع الاعتماد بحسب الاعتماد للجهات متضادين ومن اشترطها
قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا
بينهما وان كان ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة ويسرة فهو نزاع
لفظى مبنى على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس من احدهما
العامة من جهات الانسان واطرافه التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق و التحت
فان الانسان يحيط به جنسان عليهما البدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذى
هو اقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه
حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى رأسه بالطبع
يسمى فوقا وما يقابله ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكروه قعتل وهامهم على هذه الجهات
واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلى ظهورها بالطبع والتحت ما
يقابله ثم زعموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور و
اخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد
منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض منها يتوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم وطرفا الامتداد الطولى يسميها الانسان باعتبار طول
قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فا
لاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانحصار الجهات فى الست وهم باطل
وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه فى بيان ذلك الانحصار
ليس بشىء اما الوجه الاول العامى فلانه اعتبار غير ممنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه
امورا متخالفة بالماهية ولذلك قد يتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام
خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال

اذا انبطح

اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا
لجهة اى مثبتا لجهة حقيقة لوجدت جهات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم
بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثانى
الخاصى فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة
والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار القاطع على قوائم
امرا واجبا فى تحقق الجهات وح نقول يعنى المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون
بعدا اى طرفا وجهة بحسب سطوحها الستة وخطوطها الاثنى عشر ونقط زواياه الثمانى قال
الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطى
طرفان هما جهتان به وللامتداد السطحى اذا كان مربعا كان له اطراف اربعة هى الخطوط المحيطة
به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس
وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط
اثنى عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط
كانت ثمان عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة
وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط
بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فيجب ان يكون لكل واحدة منهما
جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور
حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتى ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع
جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقتين ثابتا على ما قال بل الحق
ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات
المطلقة فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق
واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم ذى يكون اعتبار انتهاء الاشارة والحركة
اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعنى
من الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام
العنصرية بطبعها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض
والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى
رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق و
والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا او تحتا بل
يصير وجهه الى فوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت بوصفين اخرين باعتبار
اعنى كونهما قداما وخلفا واما باقى الجهات فلا تمايز بينهما بالطبع وهى متبدلة بحسب الفرض

كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما
اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان كما اذا قام شخصان على طرفي قطر
واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما
يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا
بالطبع ليس صفة للرأس والقدم بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لرأس كل شخص وقدمه
نسبة طبيعية مع الجهة في القرب والبعد ولا شك انا اذا وضعنا قدم احد هذين
الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان
الجهة الحقيقية اثنان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما
عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اي
وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي
كيفية واحدة بالحقيقة وتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة
وهي على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد
قال الآمدي القائلون بالاعتمادات من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل
جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان
في جسم واحد الى جهتين او هما هذان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة لانهما مثلان فامتنع اجتماعهما
ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز
اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو
الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتفرع
على تعددها كما ذهب الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد
يجتمع بوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة
وهو ظاهر والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى السفل يجد فيه مدافعة
صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبا له اليها الثاني ان
الميل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة
الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات
الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان
الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول
بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد وقد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان
بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعد الخفة والموجب للهابط الثقل

وكل منهما

وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجواهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة
والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاد ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله
لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر افراد
متجانسة فلا يتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجوهر والخفة
في الاجسام الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم فرغ
الماء اي صب وملئ زيبقا فان ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة فوزن ما يملؤه من
الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيبق والماء ضرورة تساوي الحاصر لهما اي
للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المائية به اللهم الا ان يقال ان في الماء
خلاء لا يسيل اليه الماء طبعا اما القادر المختار واما بسبب آخر لا نعرفه وفرج لا تساوي اجزاؤه الزيبق
لانها مكتنزة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار
اليه بقوله وكان يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن
الزيبق عليها اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها
بقدر الخلاء في الماء وهو اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء وكان بازاء كل
جزء ماء عشرين جزء خلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري
البطلان يكذبه الحس الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا
ويقسم الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب
ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج
فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية
او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند
القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل
المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح
وكذا الحركات فهي منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك اعني
حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض
لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بل هم
لانهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما
وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب
خارج عن المتحرك فان لم يحصروها فيهما اي ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت
حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا معنى بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون خارجا
عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية

المعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشأ لافاعيل
مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي صعوده وتبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله
اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة شريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي
في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى الجذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة
وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبدال الهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية
والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل عنه فيعرض له غاية الانبساط
بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المدد بالجذب فانه اذا انبسط
القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى
الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر حركة اغصانه
وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال
ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض
بخروجها عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي
بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا مبدؤها القريب
هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة
قسرية مثلا في مسافة ما في زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من ان قطع بعضها
مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك
القوة المحركة في تلك المسافة المعينة وتقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة
هو مبدأ الميل الطبيعي وليكن اي الزمان الاكثر عشر ساعات فلا خر اي فلجسم آخر ميله عشر ميل
الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة وتقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة
الحركتين كنسبة المبدأين المعاوقين وهي بالقسر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق
القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد وقد
عرفت مثله بما فيه من النظر في مسئلة الخلاء فانقله الى هٰهنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع
بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة
وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى
ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين
من السرعة والبطوء فاذا كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يتحدد النفس
حالها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك التخيل
عليها الحركة تسريعه او التبطئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاج في تحديد حالها من الابطاء والاسراع
الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي

بحسب ذاتها يطلب الحصول في المكان الطبيعي فكاد يقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن وكذلك
وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بعدو واحد لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم
المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن معاوقا اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك في
ما شاء اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك
او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء
والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخل ولا يتصور في الحركة
الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا
ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد
القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية
على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون
طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال
على امتناع الخلاء لجواز ان يكون الارادة مدخل في التعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص ولا يكون
ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامه ولا يتوقف ايضا وجود ذلك
المعاوق الداخلي بل يجوز ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل الحركة الارادية كما ذكره المصنف الحكم
الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب
للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب
عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها انما تطلب ذلك المكان
وهرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة
لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه
مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة
في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيز الطبيعي وانما يكون
كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة
بالفعل كان لكل واحد من اجزائه خط من الثقل وكل واحد منها طالب للانطباق مركز ثقله
على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا بجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة
في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم
لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واحد بالحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست
موجودة بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل
القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا
من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول طبيعي وميل

غريب بسبب القاسر فلذلك حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها محدثه مرتبة من
مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة
فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما
يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ملائما بمايعاوقه كالحجر فان الهواء يعاوقه ويقدر تلك المعاوقة
تحصل الفتور ولا يبعد مثلا ان يحصل مع الميل الطبيعي اذ لخلت من العوايق احدث معلولها
على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان
يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان
يقوى على مرتبة من مراتب ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحدها ربما يقوى على مرتبة
دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى واحدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من
مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق ان اريد بالميل المدافعة
نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان
يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة
وان اريد بالميل مبداها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى
بل يجوز اجتماع احديهما بين المدافعتين مع مبداء الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما
مبداء المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدا قوة استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه
زمانا الى ان يبطلها مصاكات مما يماسه وتنحرف به فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا
ان يكون فيهما مبداء المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدا مدافعتين
الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبداء الاخرى وقد عرفت ان التفاوت هاهنا مستند الى الطبيعة
فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدا المدافعة
علة قريبة لها فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت المدافعتان لجواز ان يكون تاثير مبدا المدافعة فيهما
مشروطا يتخلف عنه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتيك في ابحاث الارادة ما يعطفه
ويضمه اليه اي الميل النفساني فينكشف لك بها حالة زيادة انكشاف سادسها اي سادس مباحث
الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فيها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسام
اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتات للعناصر الثقيلة
والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا
رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه اوهما اي كاعتمادي الثقيل والخفيف الى
سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال فقد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال ابو علي
الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع فان مرجعه

الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وانه يلزم من تضاد الاثار التي هي
الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة بحسب
شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول
فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك
الجوهر الى جهتين اوجبت له الحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك
عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين
واجتماع الكونين محال بالضرورة فان البديهة يحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان
يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد
الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع
ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتماد
اللازمان والمجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بان
لا تضاد اللازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها
الدافع وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة يجدها الدافع له اي للدافع وهذا
اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده
فانه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع البعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل
التقادم حتى يحصل له سكون كما مر تارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها اي يجد الجاذب
مدافعة الحبل له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى جهة خلاف جهته بحيث
لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله
اذ لولا جذبه له لتحرك بالضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مختلفان وتارة قال لا مدافعة
فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث
الاخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي ومن اختلافاتهم
ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها
غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان
الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا
كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب يشاركه في اخص
صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا واعني الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك
مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزمه ان شارك المجتلب
اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا
لا نسلم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة للنفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم

هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب
فلا يتم الالزام الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات
وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع
البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع
لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما
وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية
الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كان مقدورة او غير مقدورة
ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم
واما ابو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة
والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان
الاحساس كما يشهد ببقائهما شهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي
موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتماد بين اللازمين الطبيعيين معللان
بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهر رطوبته
التي كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار
كلسا هو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها وترمد اي صار رمادا اذ تزيد يبسا بالنار
فافنتها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف فتفتت ويترمد ومنعه
ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في نفي
الماء والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب
والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس
غير موجودين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها وانما
يحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحداث الله اياهما على سبيل جري العادة وهما اي
الذهب وما منه الكلس قبل مماسة النار سيان متساويان في اليبس مع مخالفتهما في الثقل
والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير
مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية
فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان اجزاء المائية الظاهرة
في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في
الاحجار الصلبة التي يجعلها مياها سيالة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها
فخروج هذه الفاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة
قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز ح ان يكون بين ايدينا

انهار

انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب
بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع العيان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار
المحسوسة يبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو
عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها
عن النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة
لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الامدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في
الزيبق والفضة يطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه
ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر
راسبة في الماء فان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فيجب ان ينفصل
احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف وفيه نظر لجواز ان يكون
التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي والوضع الحاصل بين الهواء
واجزاء الطافي في افرادها اي افراد الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة
عن الانفصال يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا
موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان
يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على كل من هذين
التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه
انه للثقل والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران حقيقيان
عارضان للجسم في نفسه كما مر يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للهواء
في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة
طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل
مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثاني ان حبة حديد يرسب في الماء والف من
خشبا لا يرسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب
ما ذهب اليه ابو هاشم واورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي
من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتماد فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على
سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على
تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه
ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله
في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى سطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا
عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء

نزل تحته بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي
ملئ به مكانه موازيا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل
منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء
وعلة الحكم في هذين القسمين يعلم بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا
ان الحديدة المنبسطة انما لا ينزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء كثيرا وذلك
لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلل
الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية فيها ميل فاذا وقعت
في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقام الاجزاء الثقيلة وقع الخشبة الى
فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا اذ لم يتات له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك
انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضات المذكورة ثم اعلم
ان الحق عند الاشاعرة ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي
اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى في الراسب ومباينات يخلقها
الله تعالى في اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة
ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على
الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة
الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجاز ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو
المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب والوضع موجبا للتلازم
ومانعا عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق على
كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا
ينفصل حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي
بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ورد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلي وطبعه
يصعد مع ما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل
وكاؤه شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان
يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطاءته وقوة
عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك
ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة
صعودا وخروجا وليس كذلك فظهر انه يقتضي طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود
ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة والسكون
الحركة كما نشاهده اي نشاهد التوليد في حركة اليد بحركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك

المفتاح

المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهده في حركة الحجر لسكونه في
الموضع الذي يقصده الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركة
فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد
كالحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود يمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب كذلك
وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان
الدعامة يمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك
ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله
وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الا بالميل الذي حدث فيه بالاعتماد عليه الثاني حركة اليد
متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين
الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما معا
بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد
فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش
من البصريين بتولدهما اي بتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكهما
فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما منها ومتمسك
ابنه دل على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب تجويز تولدهما
من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرف كان هذا الكلام
المبني عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما
ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن
حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي فقد استقلت الحركة بالتوليد
في صورة وهي ان من حركت يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء
وتولد حركة يده حركة ما عليها من الشعر والظفر ويكون اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد
اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة
من اعتماد اليد ومدافعتها عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت استقلال الحركة بالتوليد
وقال على ابي هاشم لا نسلم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد
لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه
ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هاويا نازلا ان حركته الهابطة
متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال
ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الاعتماد
لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الراين فيه تحكم وترجيح

بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثانية للحجر المقسور
ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب
الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا
انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا
اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المختلفة يوجب اعتمادا صاعدا صاعدا دون
الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية
يضعف كلما بعدت عن المبداء القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة
من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويهما في الاحكام
فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اي الى طبقة يوجب الحركة النازلة التي هي
ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يوثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد
يوثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول
اي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا لمقاومة الطبيعة
والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم فائت النزول
والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها انه
قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم
فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما
ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا يجب
ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وانما يصير مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب
في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما
من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل
يكون السكون اذ لا يتصور ح حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة
لاحدهما على صاحبه وهو اي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا
الاستدلال يبتني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب
واللازم وان السكون بين الحركتين متولد عن مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر انه
الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ بحث توليد الاعتماد
لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال بل حقه ان يقول موافقا لاصله
الحركة الاخيرة من الحركات الثانية للحجر المقسور مثلا يوجب سكونا اولا ثم حركة نازلة فان
المتولد يتاخر عن المولد بالزمان عندهم كما تقبل المتولد عن الرمي ولا يحذور في تاخر الحركة
النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف

المتقدم

المتقدم فمن جوز ان يكون حركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون
ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية
التعادل فقد جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل
فلا يلزم سكون اصلا

المقصد الرابع الصلابة

كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم بها يكون ممانعا للغامز فلا يقبل تاثيره ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة عما من
شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه
الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري
فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونه
وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليس من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني التقعير المقارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا بقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب
فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من
الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة
لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها
مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة
فيكون من الكيفيات الاستعدادية

المقصد الخامس الملاسة

عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء
في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول
من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان
للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض
جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية الاولى
ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصة فاخرناه واردفنا الملموسات
بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء
الى غير ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح
فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصرة بالذات هو الضوء وحده
العدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون
مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية
واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها يتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض

ولا اول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا راينا لونا مضيئا
فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك
وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا لا يكتشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا
تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون
الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى
ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية
برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما
فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يبقى معه ما يمكننا من تعريفاتهما على
تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف
من حيث هو شفاف وانما قيد بالحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسمية ولا في شيء
آخر بل في شفافية والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها
على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء
فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه
على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد
كلا منهما في قسم فقال ولنجعل مباحثهما في القسمين القسم الاول في الالوان قدمها على
الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ما سياتي لانها اكثر وجودا
في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء
لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما تخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء
الشفافة المستصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما
في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك
بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه فيهما بياض مع اجزائهما متصورة
لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج
وفي بعضها الثخين من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث
البياض فيه وقد مرت هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم
وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب
تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء
وليس شفافا كشفاء الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل
ان هناك سوادا وايضا وان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب
تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي

بخلاف البياض

بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان
عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان
سواد الثياب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد
وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء
لا يجب ان يكون عاريا عنه والا لامتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع
من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث
البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور
وقال في موضع آخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض
بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير
بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه
البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذاك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت
فيه هوائية وبيضته لكان ذلك حدوث لا انعقادا الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء
ويتخذه اهل الحيل وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في
في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلى اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا
وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط
فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه
لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده فدل
ذلك على كثرة الارضية وفي المباحث المشرقية انه اذا اختلط هذان الماءان ينعقد
فيه المنحل الشفاف من ذلك المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل
الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس
ضوء بعضها الى بعض فان حد ماء القلى اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس
كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل
البياض سبب آخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون الثلج ابيض
الثالث الانتقال من البياض الى السواد يكون بطرق شتى من الغبرة فالعودية اي يتوجه
الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق
الساذج كانه يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة الى السواد ومن الخضرة فالنيلية
اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق
لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فانه لو لم يكن الا بياض
وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه لم يكن في الاخذ

مطلب لبن العذراء
فالنيلية

من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط
السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها متوقف على ثبوت شيء من غيرها ولا
بد ان يكون ذلك الشيء من مرئي وليس في الاشياء ما نظن انه مرئي وليس سوادا و بياضا و
لا تركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق
فانه اذا اختلط السواد والسواد وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان
خالط السواد ضوء وكان وكان مثل الغمامة التي عليها الشيء ومثل الدخان الاسود يخالطه
النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك
عليه بياض مشرقا ثم ان خالطت الصفرة سوادا يسيرا في اجزائه اشراق حدثت الخضرة
الى آخر ما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فقوله ولولا اختلاف ما يتركب هذه الالوان
المتوسطة عنهما لا يجد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا ينتقل السواد بجرمه
اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن
السواد والبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان تمزج
الالوان انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة
دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام
الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة
وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة
من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما لان الطبخ ادخلهما تخلخلا وتفرق اجزاء
فداخلهما الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما سبب
ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الانبياض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض
بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض قال المص
واذا تقرر ذلك فقد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء و
اخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان من الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما
نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المتعاكس وجعله
بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا المذكور فما لم اعلم بعد امتناعه
و وجوده وسيأتي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض
قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا
سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتيسر له مجال الا
عتراض عليه و يقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض
فيما ذكروه من الامثلة فالقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد

اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلناه
ابعد مما تقوله الحكماء في كون الضوء مشروطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان
في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى
الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم
ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة لمخالطة الهواء من غير مزاج وقد اعترف
بوجودهما اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان يحصل
بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما
بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة
ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على
السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا خالطت
مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية
الشديدة والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية اي خلط
بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين
بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة
الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان
الخمسة اذا استحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان
مختلفة بحسب مقادير المخلطات كما شهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق
ان ذلك اي تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة
كما ذكرتم واما على ان كل كيفية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فشيء
لا سبيل الى الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز
ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه المقصد الثاني قال
ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل
عند حصول الضوء فيه وانه اي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده بل
الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي
عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العايق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا
عايق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم
يرى من في الخارج اذا اوقد نارا او وقع عليه ضوؤها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق
عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين
الجمهور وهو المختار للامام الرازي انه اي الضوء شرط الرؤية لا لوجوده فان رؤيته زائدة

على ذاته والمحقق اى المتيقن عدم رؤيتها فى الظلمة واما عدمه فى نفسه فلا فانتفاء الرؤية
فى الظلمة بعدم شرط الرؤية لا لوجود العايق عنها ولا لعدم الالوان فى نفسه والجالس
فى الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اى بالجالس فى الغار فان شرط
الرؤية ليس هو الضوء كيف بل الضوء المحيط بالمرئى ولذلك يرى الجالس الخارج المستضئ
بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان بضعف
بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف
فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاول فاذا انتفى طبقات
الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان هذه الالوان التى هى فى ضمن
هذه الطبقات تنتفى فى الظلمة لانتفاء شروطها التى هى طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق
ايضا لان العدم المطلق لا يوجد الا فى ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد فى الظلمة
فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق فى ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا
فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقايل ان يقول المختلف
بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء
وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة و
انت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه
الله فى الحى على وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط التى اعتبرها
الحكماء والمعتزلة على ما سياتى فى مباحث رؤية الله تعالى وانما لا يتعرض لامثاله للاعتماد على
معرفتك لها فى مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق فى جميع المباحث وان لم يصرح بها
فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انها امر عدمى رؤية الجالس فى الغار المظلم الخارج
عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اى لا يرى الخارج الجالس وما هو اى ليس الحال
المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ
لو كان كذلك لم يرا احدهما الآخر اصلا لوجود المعايق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم
الضوء وح ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى
فلذلك اختلف حالاهما قال المص ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى لا الضوء مطلقا
ولا الضوء المحيط بالرائى فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة يحيط به اى بالمرئى لا الظلمة المحيطة
بالرائى ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عايقا مع اختلاف
حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم
عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى تخيلها امرا محسوسا

فالهواء

فى الهواء وليس هناك امر محسوس لا يرى انا اذا غمضنا العين كانت حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة
الشديدة ولا شك انا لا نرى فى حال التغميض شيئا فى من جفوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لا نرى
شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فرع منهم من جعل
الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى
فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة
بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه
ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف ولم يحس به وذلك كالهباء
الذى يرى فى البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى فى الشمس لان بصر الانسان ح يصير
مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان فى البيت فانه بصره ليس
ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم يدرك الهباء المستضئ بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة
ان الاولى ان يجعل هذا النوع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثانى ثم يجعل بيان حال الظلمة
فى كونها عدمية فرعا المقصد الثالث القسم الثالث من قسمى المبصرات فى الاضواء وفيه
مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار ينفصل
من المضئ ويتصل بالمستضئ ويبطله وجهان الاول انها اى تلك الاجسام الصغار التى هى
الاضواء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء ح محسوسا به والضرورة يكذبه او محسوسة
فيستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهدة عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون
اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعنى ستر الجسم المرئى ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر
ما ورائها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التى ينفذ بغيرها البصر فيها
ويتصل بما ورائها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهورا ولذلك
يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما
محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا
وان الاستعانة بالدقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن
رؤية ما وراءها الثانى لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا
قاسر معه بقسره ايضا وكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة
واحدة فقط والتالى باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض
عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطباع مقتضية للحركة فى الجهات المباينة
نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم وما يقوى ذلك اى عدم كون الضوء جسما
ان النور اذا دخل فى البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فانه اى ذلك الجسم الذى

فرض انه النور لا يخرج من البيت لاجل السقف ولا بعده وهو ظاهر ولا يعدم ذاته والا لو فرض ان يكون حيلوله جسم بين جسمين مقدمته لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذى كان عليه بل يعدم كيفيته التى كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضئ الزايلة بزواله هى الضوء واذا ثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اى وجه الارض وما يتصل بها فى اللحظة وحركته اى حركة النور الفايض على الدنيا من الفلك الرابع على وجه الارض لا يمتد فيها اى فى اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضئ العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه اى يتبع الضوء المضئ فى الحركة اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما تلقاه اذا كان صقيلا الى جسم اخر والانعكاس من حركته فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه فى المقابل اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضئ فيتوهم انه يتحرك منه ووصل الى القابل وكلما كان حدوثه فيه من مقابلة مضئ عال كالشمس يتخيل انه ينحدر من العالى الى السفل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرايناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل للقابل دفعة ولما كان حدوثه فى الجسم القابل تابعا للوضع من المضئ اى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذات الى قابل اخر زالت الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الاخر ظن انه يتبعه فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء يحدث فى مقابلة المستضئ الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضئ بذاته والمتوسط الذى هو هذا المستضئ بالغير شرط فى حدوثه اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضئ اعنى الجسم الذى انعكس اليه الضوء ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضئ الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التى ذكروها فى حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى اخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما من المعترضين بانه اى الضوء ليس بل هو كيفية فى الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على

مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفى والاخر ظاهر ولا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للون ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفى اللون لا لخفائه فى نفسه بل لعجز البصر عن درك ما هو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اى القايل به اعترف ان ثمة امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذى هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا بطل مذهبه وايضا ولانه اعنى الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة فى الماهية متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما نقول ذلك القابل الامر المتجدد الذى اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه ح تجدد الالوان بحسب استعداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متقاربة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سببه فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بما نقاله النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على اذ ربما اى ولانه يجوز اشتراك الالوان المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز ح اشتراك الالوان المختلفة الحقايق فى كونها ذات مراتب اى فى الظهور الذى لصق السواد كما شهد به الحس وهما لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد فى الرد على هذا القابل ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القايل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بان الحس كلما اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بان نزول الضوء الاضعف بالاقوى كالذى يلمع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا فى الظلمة ولا يرى ضوءه فى السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه فى ضوء القمر ثم القمر فانه مضئ ولا ضوء له فى الشمس ثم الشمس فانها

الغاية فی الاضاءة التی یزول فیها ضوء ما عداها وماهو ای یبس ذوالا الاضعف بالاقوی الا لان
الحس لا یدرک الاضعف عند الاقوی ولا زوال ثمة بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف فالظلمة
وکان للامع باللیل قدم من الظهور ظن ان ذلک الظهور کیفیة زائدة علی لونه ثم اذا تقوی
بنور السراج ونظر الی اللامع لم یر له لمعانا لزوال ضعف البصر وکذا الکلام فی السراج والقمر
فقد ظهر ان اضواء هذه الاشیاء لیست الا ظهور الوانها عند الحس کما ان زوالها لیس الا
خفاء الوانها عنده فلا یکون الضوء کیفیة زائدة علی اللون وظهوره قلنا هذا تمثیل ای
ایراد مثال غایته تجویز ان یکون لذلک الذی ذکرتموه اثر فی اختلاف احوال الادراکات فی قوتها و
ضعفها بحسب اختلاف الحس فی قوته وضعفه ولا یدل علی ان الضوء لیس کیفیة موجودة زائدة علی
اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ینفعل عن الاضعف الموجود فی نفسه عند انفعاله عن الاقوی فیجوز
ان یکون للامع مثلا ضوء مغایر للونه الا انه لا یری فی الضوء الرابع المقصد الثالث فی مراتبه
ای مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضیء لذاته هو الضوء ای قد یخص هذا الاسم بالکیفیة الحالة
للجسم المضیء فی ذاته بعد اطلاقه علی ما یعمهما وغیرها کما فی الشمس وما عدا القمر من الکواکب فانها مستضیئة
لذواتها غیر مستفیدة ضوءها من مضیء آخر والقائم بالمضیء لغیره نور اذا کان ذلک الغیر مضیئا
لذاته کما فی القمر ووجه الارض المستضیئین بضوء الشمس فاذا قیل الضوء بالنور ارید بهما هذان
المضیئان قال الله تعالی وَجَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا والحاصل فی الجسم من مقابلة
المضیء لغیره هو الظل کالحاصل علی وجه الارض حال الاسفار وعقیب الغروب فانه مستفاد من الهواء
المضیء بالشمس وکالحاصل علی وجه الارض من مقابلة القمر المستنیر بالشمس فالضوء اما ذاتی للجسم
او مستفاد من غیره وذلک الغیر اما مضیء بذاته او بغیره فانحصرت مراتبه فی ثلث وقد
یفسر الظل بالحاصل من الهواء المضیء فیخرج عنه الحاصل علی وجه الارض من مقابلة القمر وقد
تقسم الضوء الی اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضیء لذاته والضوء الثانی هو الحاصل
من مقابلة المضیء لغیره فیکون الضوء الذاتی خارجا عن الضوء الاول والثانی قوله ای للظل
مراتب کثیرة متفاوتة فی الشدة والضعف کما فی افنیة الجدران ثم الذی فی البیوت ثم الذی فی المخادع
فان الحاصل فی فناء الجدار اقوی واشد من الاخیرین لکونه مستفادا من الامور المستضیئة
من مقابلة الشمس الواقعة فی جوانبه ثم الحاصل فی البیت اقوی من الحاصل فی المخادع بضم الميم
او کسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضیء بالشمس والثانی مستفاد
من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها فی القوة والضعف وکما نراه
ای وکالظل الذی نراه یختلف فی البیت شدة وضعفا بصغر الکوة ای الثقبة النافذة
وکبرها فانها کلما کانت اکبر کان الظل الحاصل فی البیت اشد واقوی وکلما کانت اصغر کان
ذلک الظل اضعف وینقسم الظل فی داخل البیت بحسب مراتبه فی الشدة والضعف الی غیر

النهاية ای الی امور غیر منحصرة فی عدد یمکن احصاؤه انقسام الکوة بحسب مراتبها فی الصغر
والکبر کذلک ولا یزال الظل یضعف بسبب صغر الکوة فی المثال المذکور حتی ینعدم بالکلیة
وهو الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان یکون مضیئا

المقصد الثانی فی ... تکیف

الهواء بالضوء اولا وانما اورده ههنا لان ما ذکره فی المقصد الثانی من مراتب الظل یتوقف
علی تکیف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه ای شرط التکیف بالضوء اللون ولا
لون للهواء لکونه بسیطا فلا یقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما کان لقائل ان یقول قد مر
ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحکیم فلو کان اللون شرطا للضوء ایضا لدار اجاب
عنه بقوله فکل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معیة فلا امتناع فیه لما
عرفت من جواز امتناع الانفکاک من الجانبین ویبطله ای یبطل قول المانع انا نری فی الصبح
الافق مضیئا وما هو الا الهواء تکیف بالضوء وقد یجاب عنه بان ذلک الاجزاء البخارية
المختلطة به ای بالهواء والکلام فی الهواء الصرف الخالی عن الاجزاء الدخانیة والهبائیة و
البخاریة القابلة الضوء بسبب کونها متلونة فی الجملة ورده الامام الرازی بانه یلزم من
ذلک ان الهواء کلما کان اصفی کان الضوء الحاصل فیه قبل الطلوع وبعد الغروب فی افنیة الجدران
اضعف وکلما کان البخار والغبار فیه اکثر کان ضوءه اقوی لکن الامر بالعکس واحتج علی
استضاءة الهواء لوجه آخر ایضا هو انه لو لم یتکیف الهواء بالضوء یوجب ان یری بالنهار
الکواکب التی فی خلاف جهة الشمس لان الکواکب باقیة علی ضوئها والحس لم ینفعل عن ذلک التقدیر
من ضوء اقوی یمنع علیه من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تکیف الهواء به لاحس به ای بالهواء
کما یحس بالجدار المتکیف به لکن الهواء لا یحس به اصلا فلا یکون متکیفا بالضوء وجوابه
منع الملازمة لجواز ان یکون الملون شرطا فی الاحساس به فلا یکون التکیف بالضوء وحده
کافیا فی رؤیة المتکیف بالضوء الضعیف والهواء اما غیر ملون بالکلیة واما له لون ضعیف
جدا بحیث یکون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا یکون ذلک اللون کافیا فی رؤیة
الهواء مع کفایته فی قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون

المقصد الرابع

ان ثمة شیئا غیر الضوء یترقرق ای یتلألأ ویلمع علی بعض الاجسام المستنیرة کانه شیء یفیض
منها ای من تلک الاجسام ویکاد یستر لونها وهو اعنی ذلک الشیء المترقرق له ای للجسم اما ذاتی
ویسمی شعاعا کما للشمس من التلألؤ والمعان الذاتی واما من غیره ویسمی بریقا کما للمرآة
التی حاذت الشمس ونسبة البریق الی الشعاع نسبة النور الی الضوء فان الشعاع والضوء
ذاتیان للجسم والبریق والنور مستفادان من غیره النوع الثالث من المحسوسات المسموعات
وهی الاصوات والحروف التی هی کیفیات عارضة للاصوات ومباحثه ای مباحث هذا
النوع کما ان ثلث قسمان القسم الاول والصوت قدمه علی الحروف لکونه معروضا له متقدما

عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات
الا انه قد اشتبه عند بعضهم ماهيته بسببه القريب والبعيد فقيل الصوت هو تموج
اى تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع والقلع مع ان هذين سببان
له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما
توهموه فان التموج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه
فافسده وانه قد يعرض من الرعدان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية
باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك
والقرع مماسة والقلع و الصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء
من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اى سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية
من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فتموجه شبيه بتموج الماء
فى الحواض اذا القى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور
حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق
والالات الصاعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طبق الطست فانه اذا سكن انقطع لا
نقطاع تموج الهواء قال الامام الرازى وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما
يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء
باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور عدم
فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس
القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم لكون الصوت معلولا بتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوى الصايب فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اى تفريق شديد او قرع عنيف اى
امساس شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم المقارع
او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اى لذلك المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج
المذكور وهكذا تتعادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهى الى هواء لا انقياد للتموج فينقطع هناك الصوت
ولا يتعداه كالحجر المرمى فى وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء و
ان كان التموج القرعى اشد انبساطا من التموج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتموج يتموج على
هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به وراسه فى السماء واذا
فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابقان قاعدتاهما ومن هذا التقسيم
يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف فى القرع والقلع
لانك اذا قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل

وان لم

وان لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا
للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان
فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد
جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع القلع الآنيين سببا
له فجعل الآنى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة
او جزءا اخيرا عنها اذ لا يلزم ان يكون الزمانى موجودا فى الآن المقصد الثانى الصوت
كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة
السمع به اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها به
كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحاصل له الى الصماخ لا بمعنى
ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور
ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء
الراكد فى الصماخ فيدركه السامعة ح وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر فى
صماخ انسان وتكلم بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم
من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء
الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان
فلا يسمعه الا هو الثانى ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه
فى جهة هبت الريح اليها سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة
البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على ان سماع
الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اى سماع الصوت يتاخر عن سببه اعنى سبب الصوت
تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف
بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك
المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازى بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها
انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج
الى الحدس ليفيد جزما احتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت
من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك بسبب وصول
الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة و
نفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اى فى جدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية باقيا على الشكل الذى
بسببه تكيف بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا

على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلاً قلنا شرطه بقاؤه وعلى كيفيته اى شرط السماع بقاء الهواء
على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء فى المنافذ الضيقة متكيفاً بها اى
بالكيفية التى هى الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحاصل
للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به كيفيته بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل
بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقياً لشكله على حاله وربما يحتج على عدم
توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا يكون ان يكون
سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج
عليه ايضاً بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها
الا سامع واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد
لكن الهواء الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان
يكون السماع مشروطاً بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً المقصد الثالث
الصوت موجود فى الخارج اى فى خارج الصماخ لا انه انما يحصل فى الصماخ على ما توهم بعضهم بواسطة
التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت
ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اى وان لم يكن الصوت موجوداً فى الخارج بل فى داخل
الصماخ فقط لم ندرك جهته اصلاً لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر
للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشىء بحيث يلقاه
ويصل ذلك الشىء اليها لا فى المسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد جهته اى جهة ذلك الشىء الملموس ولم
ندر انه من اى جهة اتانا فكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجوداً
قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركاً هناك ايضاً ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون ح بعيداً عنا
لينافى ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريباً
متاخماً جداً فيكون واصلاً الينا اذ لم يرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب و
لذلك لكن لان الصوت موجود فى خارج الصماخ نميز الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا
ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب
القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لا يبتنائه على الصوت فى مكانه القريب والبعيد من السامع ينافى
بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا وان علمنا ان هذا الادراك انما يحصل
اولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من لا بعده زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل
بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى منها ورد فالحاصل
ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد

ادراك

ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله من جهته
ومبدأ وروده فان كان بقى منه شىء متأدى ادراكنا اليه بحيث ينقطع ويضمحل بدركنا الوارد وموارده
وما بقى منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة
اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الواصل الينا من اعالى
الجو وبين دوى الرحاء التى هى اقرب الينا ونفرق فيه من كلامى رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع
وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاهما عرفنا قدر احدهما وبعد الآخر ذراعان قال الامام الرازى
هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع عن الذى وصل اليه
الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلاً
واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلاً فى تلك الجهة مدركاً له فبقى ان يكون مدركه
الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجباً لادراك الجهة اصلاً وضعفه ظاهر فان
الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلاً
فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرايحة اذا ادركت من جهة علم انها فيه وان لم يكن الجهة
ولا كون الرايحة حاصله مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اى انما ندرك
جهة الصوت لان الهواء والقارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها
كما ذكرتم فى الدليل الاول ونميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد لان
القرع مثلاً اذا كان قريباً كان الاثر الحادث عنه اقوى من اثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز
القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب
او بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى لانا نجيب عن الاول اذ من سد احدى اذنيه
التى يكون فى جانب الصوت ويسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من
جانب الاذن المسدودة ولا شك ان المتموج لا يصل الى غير المسدود الا بالانعطاف فيكون
الهواء القارع واصلاً الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه
الهواء بالقارع منها ونجيب عن الثانى انه اى بان السامع يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب
فبطل ما توهم من ان القرب هو الاقوى ولو صح لوجب ان يشتبه علينا الحال فى القوة والضعف
والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين فى القوة وجب ان يردد
ويجوز ان يكون احدهما قريباً والآخر بعيداً ويكون التفاوت بينهما فى القوة لذلك لا لتفاوتهما
فى نفسهما قوة وضعفاً وليس الامر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت
اذا صادم جسماً املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار
دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله

في تموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف يرجع جواب
اذا اي رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى
المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول
الظاهر ان الصدى اي سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج
على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء
المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه
بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه
بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك
الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع
متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفته
وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعضهم ان لكل
صوت صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكانه لابد ان يتموج الى
ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى واستحسن بان هذا
انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع
الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر انفا لكن قد لا يحس
بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين
بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا تميز بينهما اي بين الصوت وصداه بعجز الحس عن التمييز
بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقبابات الملس الصقيلة جدا واما
لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة
التي ترمى الى شيء لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجعه اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس
ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف حتى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى
وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم ذلك من كلام الامام فيقال كما ذكره قد
لا يسمع الصدى اما للقرب الزماني كما مر واما للانتشار كما في الصحراء ولذلك اي ولما ذكرناه
من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن
بالصوت في السقف فيتقوى ويتضاعف صوته ح بالصدى المحسوس معه في زمان واحد
بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى ولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس القسم
الثاني في الحروف وفيه مقاصد اربعة الاول عرف اي الحرف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة
تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في
المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول قوله يعرض للصوت اذ به ما بيننا

مطلب القسم الثاني في الحروف

عروضها

عروضها له في طرفه عروض الان للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا اشارة الى ما ذكره الامام
الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالباء والطاء والدال فانها لا توجد
الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض
يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني
قال ويمكن ان يجاب بانها عارضة للصوت عروض الان للزمان والنقطة للخط بمعنى ان عروض الشيء
للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا
للصوت عارضا له عروض الان للزمان فيندفع الاشكال وقوله عن مثله في الخفة والثقل يخرج عن
التعريف الخفة اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت
فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالخفة صوت عن صوت
آخر يماثله في الخفة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع يخرج الغنة التي تظهر
من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الانف مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي
غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان
عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الخفة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التمييز
الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب
فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع
اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين
صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت
طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد
يختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك
لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها
مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها
يقتضي لاختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا
بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاء
ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض
والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف وبالجملة فماهية الحروف ظ من ذلك الذي
ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بماهياتها المحسوسة من تعريفاتها
بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة
حقايقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفها التنبيه على خواصها وصفاتها المقصد الثاني الحرف
ينقسم من وجوه الاول ان الحرف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو

والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح مجانس للالف والكسر مجانس للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه

الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما انية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا يوجد الا في آن هو آن حبس النفس كما في لفظ بيت وفرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودلو او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما انية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افراد انية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الخاء والحاء

الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف فيها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين اوبالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون

المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوتة فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما

وجوزه

وجوزه اخرون لا لذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة في غاية الاحكام والرزانة وفي الابتداء بالساكن نوع كلفة وشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن في لغة اخرى الا في لغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشا من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبداء الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة

المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجايز اي جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل ثمة اي فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا تحس بها على ما ينبغي فتظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت اخر يجعل المصوت تعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وانقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة بعد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحروف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال لجاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من بطلان تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا على انا نقول لجاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا ينتج بطلان تقدم الحركة على الحرف

وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جايز والا توقف الصامت المتقدم
على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال **النوع الرابع** من الكيفيات المحسوسة
المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان
الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان
المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذي
ويحفظ اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك
يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق
احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من
غير تميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا
يتميز احدهما عن الاخر وهي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان الاول اصولها اي بسايطها
تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة
او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف والمعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله
لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل فاذا ضرب اقسام
الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار
الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي
الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك
المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا
عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منهما بطعم لا تركيب فيه وليس
من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع
الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة
والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلايل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات
ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامر
الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الات لها في افاعيلها
يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة محدثة تفريقا
فلا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير
ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اي فيفعل الحار في القابل
الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابغض الطعوم وابعدها من الملائمة ولو فرض

ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك بعيدا عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعني
ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق
تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية
البعد عن الملائمة وتفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة
دونه اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون
غايصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه
فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير
ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بينهما اي بين
الحرافة والمرارة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي ولان الملوحة كيفية متوسطة
بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى فان يكون طعم المالح تارة قريبا
من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحققه اي تحقق كون
الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف لرماد المر وخلط بالماء وطبخ فيه حصلت الملوحة
ولهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء
ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة غير بالغة فان الاجزاء الارضية اذا كثرت
امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع من الرماد والقلي
والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد
بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف الذي لا يلايم الاجسام ايضا
لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم
الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففي الكثيف اي يفعل
البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن
النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا
متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف
حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف
فيحدث كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم الملائمة العفوصة بكثير ايضا وهي الحموضة
والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرده ويغوص فيه
بلطافته اي بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملائمته اي عدم ملائمة الطعم

مطلب و تؤثر فيه تاثيرا عظيما

ملائمتها

الحادث في ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه و
لذلك اى ولان الحموضه تحدث من فعل البارد فى اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده و
كثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وفعل
البارد فى القابل المعتدل قبضا وهو فى عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضه لان تكثيف
البروده فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث
كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما
كونه فى ذلك دون العفوصه فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معًا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه
فى تلك الغاية والمعتدل الذى هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق
تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويًا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم
وهو اى ما يحدث من فعله فى القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل
الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدًا هو بين
التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملائمة اعنى الحلاوة التى
هى اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة
وهو فى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملا
هى الدسومه وهو فى القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون
تأثيرها فى القابل المعتدل اقل من تأثيرها فى الكثيف واكثر من تأثيرها فى اللطيف فيجب
ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومه الا ان هذه
الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة ولا يحس بهذه الكيفية لعدم التأثير اى تأثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة
لا بمادة ولا بكيفية اى طعمه فلا يحصل به اى بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها
وان كانت ضعيفه الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بكيفية فيحس الدسومة
دون التفاهه ومن ههنا يظهر ان التفاهه طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها
غير محسوسه احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة ويسمى
هذه تفاهه حقيقية والمتصف بهذه التفاهه سمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون
الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة
اللعابية العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها اعنى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة
كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم قوى حاد كما يزنجر

توهم

اى يجعل

اى يجعل الصفر زنجارًا او اجزاء صغارًا وهذا يسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا
وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهه بمعنى عدم الطعم قال وانما عدتها
منها كما عدت المطلقه فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية
وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقة فانها طعم بسيط ورد عليه
بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهه فى الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة فى التسخين ان
البورق والملح المر اسخن من المالح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس قليلا كما
مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص
لكنه فى الاغلب اكثر تبريدًا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا العلم ان كون الحريف
اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار و
العسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا
بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم اما لتركيب الحامل من
اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض او دفع ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية المقصد
الثانى هذه الطعوم المذكورة هى الطعوم البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك
اما بحسب التركيب فى القوابل بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا تنحصر فى
عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بحسب تركب
الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى
كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان فى كل واحد من التركيب و
التركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد
يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية
حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدًا
عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد
كما بينه بقوله وربما كان ذلك التبريد لانه اى الافيون بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلله
ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل
للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز الروح فانه يجوز تاينه
فيحصل بالعرض منه اى من الافيون تبريد فانه لما زال المسخن اعاد اجزاء البدن المنقبضة

للبرودة بطبايعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها ينفعك في مواضع عديدة فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من التفاهة والمرارة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخييلية يشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسي امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في نفسها بل يجوز ان يكون تعددها بحسب نفسها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المص هذا المعنى في قوله وربما ينضم اليها اى الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع عفوصة واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فما يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع **النوع الخامس الكيفيات المحسوسة** في المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لنا عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال للملايم طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرايحة الورد والتفاح وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

الفصل الثاني من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية

اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات يوجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والقدرة والارادة ثابتة للواجب والعلم

مطلب النوع الخامس كيفيات المحسوسة

والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القايل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات توجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما فان كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضعها اى مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او تعسر زوالها سميت ملكة والا اى وان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا ترى ان الكيفية والنفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فالحال كل ملكة فانها قبل استحكامها كانت وليس كل حال تصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فتتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهي اى الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما **النوع الاول الحيوة** قدمها على ساير الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اى في الحيوة مقاصد ثلثة الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي ويفيض منها اى من تلك القوة ساير القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبداء قوة الحيوة ثم انبعثت فيها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوة المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوى اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اى الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اى على التغاير المذكور وانها اى الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التفرق والبلى الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس فيه اى العضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة

الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوة المدركة والمحركة واما مغايرتها
للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله ويوجد اي الحيوة في العضو الذابل فانه
لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن بالتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد في النبات قوة التغذية
مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى وكانتا متغايرتين
قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوة الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية
وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من
بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الاثار المطلوبة منه
والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج
وان قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية
قد يتخلف عنها اي عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو
المفلوج هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما
مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي فكذلك المفقود في
العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا
ان ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات
مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي لقوة
التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة اذ قد
يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره **المقصد الثاني** في شرط الحيوة الحيوة
عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية
مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات تتبعها اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة
من اعتدال المزاج خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة
ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة
للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحيوة الى
اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما
المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال
بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما تشاهد ذلك في
الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروط بالبنية المخصوصة ولكنها
عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي الجواهر الفردة تقوم بها تلك
الاجزاء تاليفا خاصا لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف
والمراد انه لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام

الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اي لا نشترط البنية المخصوصة في
الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من وجوه
الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم اي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة
انه اي الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة وح اما ان يكون
كل واحد من الجزئين في قيام الحياة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف
على قيام الحيوة بذلك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس
ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان
متماثلتان ولا يكون شيء منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعني عدم اشتراط الحيوة
بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انك اذا اردت بقيام صورة واحدة بالجزئين انها يقوم
بكل واحد منهما فذلك مما لا يشك في استحالته لكن ههنا قسم اخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة
بمجموعهما من حيث هو مجموعهما واذا اردت به ما بينا ولهذا القسم ايضا فاستحالته ممنوع فان
العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه وان كان حلوله فيه سريانيا والا
فلا وايضا قد عرفت مرارا ان الدور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين
مستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة
بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار
الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح قد علمته في الاولوية فانه يقال
ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الامر منع اذ يجوز هناك رجحان
ناش اما من احد الجزئين او من احدى الحيوتين او من خارج ولا نعلمه ولا رجحان عندنا لم
نعد لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين
فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة
باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام
الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر انفا **المقصد الثالث** فيما يقابل
الحيوة الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها
وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية
يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى
الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير
الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات **النوع الثاني من الانواع الخمسة** العلم وفيه
مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم

والمعلوم فبها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العالم اى ما ذكرناه من
الاضافة والنسبة هو الذى نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق
لا بد منه فى كون شئ عالماً باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه
وقيل هو اى العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين
عرفوه بانه صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند
المص فلا تغفل ويدل على قول هؤلاء فثمة امران هما العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى
ذلك التعلق واثبت القاضى الباقلانى العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية هى من
قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقاً فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور
العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معاً فههنا اربعة امور
العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى اى الموجود
الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به ان الصورة الحاصلة على ما صرح
به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة
ولا شبهة فى ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى
اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض
الاشكال الهندسية الا يرى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعلقها ولا شبهة ايضاً
فى ان بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين
متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعدوم ههنا
فى الخارج فاذن لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو اى ذلك الامر الموجود فى الذهن
هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم
ايضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه من هو هو معلوم فالعلم
والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية
على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد
حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود فى الذهن قد يطابقه امر فى الخارج بان يكون
تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضاً وقد لا يطابقه
بان لا يكون الماهية موجودة فى الخارج وبهذا الاعتبار اى اعتبار المطابقة يلحقه اى
ذلك الموجود الذهنى الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها
فانها اى الماهية اذا وجدت فى الخارج لم يخل من امور تعرض لها بحسب هذا الموجود المتحقق
به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار
اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من

حيث

ونغلقا هما

حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون مطابقاً فى الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجرى
اى على الوجود الذهنى
عليه احكاماً خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو هو موجود فى
الذهن فلا حكم له اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصوره مرة ثانية من حيث
انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام اخرى مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول
الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور
لا تعرض لها الا فى الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه
العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى هى فهى عارضة لها فى الوجودين
فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات
ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا
اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية
مأخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها
ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال
وجودها فى الذهن قال المتكلمون هو اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى باطل بوجهين
الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول فى ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض و
حكم بتضادهما يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ
لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لان
هذه الصفات منتفية عنه وايضاً يجتمع الضدان فى محل واحد وهو سفسطة الوجه
الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة
وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض
اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام
لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى اذ قد علمت فى مباحث الوجود الذهنى
انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضاً انها اى الصورة
العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة فى اللوازم التى يكون للوجود
الخارجى باعتبار خصوصيته مدخل فيها كما نبهت له من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد
من قبيل ما للوجود العينى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعاً ولا اجتماع
الضدين وجواب الوجه الثانى ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء فى ذهننا فان هذه الهوية
هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيهما ما يمنع من حصولها فيها
وهذا الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية

اى لفظها يطلق على الامر المعقول الذى هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى وعلى ما يطابقه اى
يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى فظنوا امرا واحدا وبنوا عليه اشتراكهما فى الاحكام
كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اى الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم
والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية
مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها
ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل
عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا
فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته
فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان يعقل الشئ لذاته ولغيره ذاته ليس الا حضور
صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول
وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل
لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبداء الخلاق للصور المفصلة فى النفس
جعله عبارة مجرد اضافة وقال الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا
ووجود لذاتنا والامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك لا يتوقف على
ماهية ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهى فكان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى
ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة
والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما
الجهل المركب وهو بط ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لا يقال لجاز ان يكون عبارة عن التجرد
عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك
فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد
عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية
او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو بط لان
ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية
شئ لاخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة
قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك
مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافية فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة
ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر

في تحقق

في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقى او اضافى او عدمى فذلك مما لا
حاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم
ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشئ بذاته وبصفات
ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب
عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل
هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول
المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الاخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى
لا حصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته فى علم
الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العقل
والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور
الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث
انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث صالحة لان تكون معلومة لشئ ما
وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة
حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
عنه اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية واتحاد العلم
اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز
الذى لا يتوقف على وجود المتمايزات لا فى الخارج ولا فى الذهن **المقصد الثانى** العلم الواحد
الحادث قبل ما الحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه
بمعلومين اى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف فى ان العلم الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب
اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق
بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا لا
على من احتج من اصحابنا بذلك للقدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا
كما سيأتى مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى
ذلك متعذر الثانى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك
مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه
بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو بط
قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا
لا يجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة
فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا

فلا يسد احدهما مسد الاخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالاخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والثاني باطل
فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا
في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الاخر واذا علم الاخر انعكس الحال ولا يتصور قيام العلم باحدهما
مقام العلم بالاخر ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة
وسائر اي ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا
بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد
التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص
سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز
تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه مستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة
وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول من القياس
على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله
قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم
بهما واحدا كفانا نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة
المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين حيث يجوز انفكاك
العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالقديم والحادث
والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا لجاز انفكاك الشئ عن نفسه اذ المفروض
جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما
يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ للقائل
ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور
ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله قد يعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك
بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة
في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز
تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال
لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد
العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة بحكمين متغايرين كما تصح صفات
المتعددة ولصح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات
صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الالزام
تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين

وتمنع

وتمنع ايجابها بحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال
واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به بالتضايف فان العلم
بمضادة شئ لاخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل
وسائر الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم
علمه به بالضرورة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك
العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر
فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون
من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الى المامون
انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة
يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت
ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج
من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن
ذلك ضروري البطلان فظهر انه من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه
من استلزام العلم العلم به وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة
لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال و
الوجدان يحققه اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشئ يستلزم
العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشئ ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من
ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور ثانيا
ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم
غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد و
معلومات جمة ويجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا
من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال
يعني به الامدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين
بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه توهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا
انه مجاز لا حقيقة ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر
البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي آخر منه
ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا

مطلب الجفر والجامعة هما كتابان لعلي كرم الله تعالى وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم

انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد
بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة يتعدد
تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجية عن حقيقة الصفة لا يجعل الصفة متكثرة في
ذاتها قال المصنف واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما يناقش فيه يعني اذا
نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة
بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين
وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا
في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه الاستحالة والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم
المتعلق بكون السواد مضادا للبياض اذا لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة
التي بينهما بل لمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة بهما وان كان متعلقا بهما
فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم يتعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم
بهما معا فليس هناك علم واحد بمعلومات وفي نقد المحصل ان العلم اذا اقترن بالتعلق
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو لان الاجزاء داخلة فيه و
الجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا
بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق با
لمجموع من هذا القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فالثبات معتبر في الجهل المركب كما هو المشهور
في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء
ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق
حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما
غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو
مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما
لوجهين الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة
بينهما مطابقية او لا مطابقية فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له
والنسبة لا يدخل في حقيقة منتسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة
عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف
الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية **الوجه الثاني** ان من اعتقد من الصباح
الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه

كان اي

كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا وانقلاب شيء الى آخر لا يتصور الا في
امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما
الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة
فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم
والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة
واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اي في اخص
الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي
بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات
العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال
واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد الرابع الجهل يقال**
للمركب وهو ما ذكرناه ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون
ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم والملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وهو كانه
جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن
التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه
احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه وعاد اليه التصور
الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود
ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا كما
قال الله تعالى تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا
وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني
زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان
عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل
اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة
اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه
يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور
في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراكات
الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم
بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة و
الذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة و
النظر الذي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا

مطلب صاحب الجهل المركب والغفلة والنسيان والذهول

كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة
للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين
العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها
وله اى للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى لا يمنع كونه اى كون ادراك الحواس علما مخالفا
لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة
جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد
متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو فى ان حقيقة ادراك الشىء باحدى الحواس هل هى حقيقة
ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ
العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد
الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار وايضا فانما يصح استدلاله اى استدلال الخصم اعنى
الجمهور ولو امكن العلم بمتعلقه اى بمتعلق الادراك الحسى بطريق آخر غير الحسى وهو باطل لان الحس
لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان
قلت نحن نعلم ان فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد
تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسى قلت هذا
غلط نشا من عدم الفرق بين الادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه كلى وذلك لا يخفى
على ذى مسكة **المقصد السادس** فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية للحكماء قالوا
الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوى فى نفس الماهية لوجوه الاول انها اى الصور
العقلية غير متمانعة فى الحلول اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية
فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة
بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية متعاونة فى الحلول
فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشىء من الحقايق عسيرا جدا واذا اتصفت
ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به الثانى يحل الكبيرة من الصور العقلية
فى محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور
الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعة
معها الثالث لا يمحى الضعيف بالقوى يعنى ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول
عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية
الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا
حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد
بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها وفواتها

مطلب بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن [illegible]

ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما ان الصورة الخارجية
قد يكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصورة العقلية
كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا فى معنى كون صورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين
الاول ان اسم الانسان مثلا افراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين
معانيه التى وضع لفظ بازاء كل منها على حدة بل هو اى مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده
والطلاق عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اى فى ذلك
المعنى المشترك المشخصات التى يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده
بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية اى
صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت
تلك الصورة كلية على معنى انها يكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى ساير افراده والمراد بالمطابقة
ما فسره بقوله اى كل واحد من تلك الافراد اذا احضر فى الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة
اعنى صورة المعنى المشترك هى بعينها الاثر الحاصل منه اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته
لا يختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى
النفس فتأثرت منه لذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا احضر عندها
تأثر آخر واذا كان هذا التأخر سابقا انعكس الحال منهما ولو كان الحاضر من غير افراده
كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة
الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك
ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض
ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى
نفس اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافات لان كليتها باعتبار انها
اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد فى
المطابقة شىء آخر وهو ان تلك الصورة الماخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى
الخارج مشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى
لا ينافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بتشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما
ان الصورة العقلية يطابق افرادها الخارجية كذلك واحد منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور
الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابق من ساير الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر
واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا
بل عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة فى الوجود لما هو ظل لها واعلم ان ما ذكر فى تصوير المطابقة
التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى ساير

الكليات فيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها
اوجعل ماعدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المتشخصات في التجريد عنها الثاني من الامرين
اللذين ذكروهما في معنى الكلية ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة
بالكلية كان تجاوزا على معنى انها صورة كلما علم بها وهذا الامر الثاني يليق لمن يرى العلم غير الصورة
الذهنية المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية و
توضيح الكلام ان القائلين بالصورة فرقتان فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية
للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون
حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء
يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة
لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور
المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة
بل بحسب المجاز والتاويل كما يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة
مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات
وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة
لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بذلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها
المعلومة بها فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي
هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان
ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور
الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة للماهية لما علم
بها فمحصول كلامه يليق لمن يرى المعلوم غير الصورة الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم
اول الكلام مع اخره الذي سياتي بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص
وفيه اي في الامر الثاني المبني على راي الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر
منك حيث قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية بين العلم
والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه
حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن
فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف
بالكلية هي الصور العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم
بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك اليس اذا كان المعلوم مغايرا للعلم

مطلب ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره

وامرا وراء ما في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في
الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا
فيكون متشخصا او موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو بيانا في الكلية فا
فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحد كانت الصورة العقلية متصفة
فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها التقسيم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها
ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا اظليا لا كارتسام الاعراض
في محالها بحسب الوجود الخارجي والا لكانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل
اتصافها بالكلية وهو اي ذلك الارتسام في غير العقل بيانا في الوجود الذهني في النفس الناطقة
الانسانية لابتنائه على ان لا يكون بما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها الا اصليا
ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة
يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها ويتحقق
النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما علميا ويتحد العلم والمعلوم
هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا تحقق المقال
على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع

العلم ينقسم الى
تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها
واحدا بعد واحد الى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة
باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول منه متصور في ذلك الزمان للجواب
لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك
الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اي تقرير الجواب
فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حالة بسيطة هو مبدأ
التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب
السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرقة على التقرير ضرورية
وجدانية او في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل
النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة
محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن
حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا
في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه
الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد
فيميزه اي النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية

روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة للجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم وكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك للبدن فان لازمها اعنى كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول من انكار العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وقصدها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان ذلك المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا قصدت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول وللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام

فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها ينفعك في مواضع عديدة وعلى تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فينتفي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالمنتفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجرد عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه مع الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي ابو بكر المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار كاتبيته او بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وح يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر فالوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا

في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس
حالهما على ما توهمه بل المعلوم بينهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما تحققه فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما
من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم لنا من حيث الاجمال دون التفصيل كانت
الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع
على ثبوت العلم الاجمالي كانه قيل هل هو من قبيل الشيء من وجه دون وجه اولا المقصد الثامن
قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد شيء
فسئلنا ازوج هو اي ما في يده او فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده ان
في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل
وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها
فانها معلومة بالقوة قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبيه له فانها تكون معلومة بالفعل
فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة
كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة
الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها
المقصد التاسع العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير
مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء
ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة
وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد
هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة وهي افراد الخارجية لكنه ليس من قبيل العلم ومبني على وجود
الطبايع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه
السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات
بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات
على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها
على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم سمي عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى
بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار
كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي تعقل النفس
الناطقة الانسانية اربع الاول العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات
وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا
محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى

لان النفس

لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية
العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اي
العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا
مرجح في اختصاصه بزمان معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات و
التنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت
صورها في الاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها
من المبداء صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك اي العلم
بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما لفقد شرط
للتصور كحس في وجدان كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة والعنين الفاقد
لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها
وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط
للتصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس
فاقد للقضايا المستفادة من ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان
فاقدها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين
والنسبة شرط في البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا
فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة
على شروط اخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات
من الضروريات اي صيرورته اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات
ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط
ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها
بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك
انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها
على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر
عنده النظريات التي ادركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها مشاهدة للقوة
العاقلة الانسانية والانسان من جلباب من بدنه امر لا يمكن فيه ترددا اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس
الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق
ثم ترتقي عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان
كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون
في الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب

مطلب ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول

ان هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى
واحد وهو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحيوة الدنيا ولا فى
تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اى حصول النظريات فى الحدوث وان كان متاخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه
فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك
الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى اى العقل الهيولانى استعداد بعيد والملكة متوسط كلاهما وسيلتان
الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى
استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه
لا يتاتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استرداده
بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا **المقصد الحادى**
عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه لفظ العقل يطلق على معان فلذلك
اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى هو العلم ببعض
الضروريات التى سميناها اى سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما انث البعض نظرا الى
المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى
وزادت المعتزلة فى المعلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم تعدوه
فى البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اى على ما ذكره بانه اى العقل ليس غير العلم
والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا
او عالم لا عقل له اصلا فيثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اى العلم
بالنظريات مشروط بالنظر والنظر مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون
العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اى العقل هو العلم
بالضروريات وليس العقل علما بكلها اى بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما
ذكرنا فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها
وهو المطلوب وجوابه لا نسلم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما
فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما
متغايران فلا مجال للانفكاك بينهما قال الامام الرازى والظاهر انه اى العقل غريزة يتبعها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ
من الضروريات لاختلال وقع فى الالات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من العلوم
الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها
ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض

الضروريات

الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان
العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لا يتم الملازمة ايضا **المقصد الثانى عشر**
كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اى ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازى
سواء تماثلا اى المعلومان كالبياضين او تخالفا كالبياض والسواد والا اى وان لم يكن العلمان المذكوران
مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان
بمعلوم واحد فمتماثلان عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الاخر قال
الامدى هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان
كلا من العلمين ح يتعلق بعين ما يتعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه
واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به فى ذينك
الوقتين متماثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت فى اختلاف
الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الامدى والفرق ظاهر فان الوقت
ههنا اى فيما نحن فيه داخل فى متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث
انه فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت اخر ولا شك ان ذلك الشئ ماخوذا مع احد الوقتين
مغاير له ماخوذا مع الاخر واذا تعدد المعلومات فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت
ثمه اى فيما ذكروه من التنظير عارض للجوهر الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته وانما نظير ذلك
الذى ذكروه من مثال الجوهر هو العلم الواحد الثابت فى وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله
فى الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم
المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان
متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما
متماثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الامدى على ان اعتبار الوقت يمكن ان يكون على وجهين احدهما
ان يكون طرفا للعلم فلا يوجب تقييده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده
فهما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من
حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم واما اذا اختلف
محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشئ واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما
يقتضى الاختصاص بمحله لذاته اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان
لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات والا فمتماثلان كما هو الظاهر اذ
لا طريق الى الاختلاف واقتضاء سوى ما ذكروا والغرض انه منتف وسياتى لذلك زيادة
بيان هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الامدى اورد هذا المبحث فى ابكار الافكار
وقال بعد قوله والا فهما متماثلان وسياتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى تبيانه فى

فاواسطكتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة
وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة المقصد
الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري
نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها
متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم
ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الآمدي لا نسلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز
ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون متشاركة
فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص اما
الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جايز وذلك يكفيه فيما نحن بصدده
فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع او الشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح
على الفرس وان كانا متشاركين في الجنس فلا يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية
فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او تشخص وكان خصوصية نوع او تشخص آخر مانعة
منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فلا ح ان يمنع
التماثل وينسب منع الصحة الى التشخص لافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه
آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو من الضروري اذ قد مر ان النظر ينافي العلم
بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري خاليا
عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين
وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي يلزمها
العاقل وانه محال بالوجدان الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات مستحيل انفكاك العاقل
عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد
يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض
وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شيء من العلوم
النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته
آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني انقلاب جميع الضروريات
نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول آخر
للقاضي وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل اي كماله
شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري
المذكور الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلث بخلاف الضروري الذي ليس
شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه

مطلب ان الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل اه

واما انقلاب

واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تعالى
علما ضروريا متعلقا بما اي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا
وقوع الانقلاب في العلم بالله تع وصفاته من حيث ان العبد مكلف اي بالعلم بالله تعالى وصفاته
ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح
التكليف به على زعمهم ومعتمدهم في الجواز اي المعتمد للمعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس
وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او التشخصي قد يكون مانعا
من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره المقصد الرابع عشر لا خلاف في استناد العلم النظري الى
الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه
اي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا
هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك
مبني على وجودهما والعلم بما اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم
بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم
انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن
هذا الاستدلال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء
على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر اي مانع يقتضي عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلومية
ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوايل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع
الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه واما تصورهما
اي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري وهو ما لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين
كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما
على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد
يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري
فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما
لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية ويتوقف التصديق على
النظري مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كما ثبت له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري
الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم الاستناد المذكور
بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال
الشارحة والا كان واسطة بينهما ولكن لا توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري آخر فيه

خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف الضروري
على ضروري آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على النظر جاز توقف الضروري على ضروري فان قلت التصديقات
الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف تفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق
قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الخ مرجعا للنزاعين معا فان الضروري
المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف
على نظر ينا ولا التصديق الضروري الذي يكون مفردات نظرية اذ المراد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون
كاسا له بالذات **المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل**
فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم
لا معلوم له قال الامام الرازي هو تناقض فان العلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا
قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان نفي قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال
الآمدي له ان يصطلح على انه لا يسميه معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا
يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف
والانصاف انه لا نظن بكلمة يخرج من فم احمد لسوء اي الخطاء فيطلب عطف على انه لا يظن له اي
لذلك الخارج من فيه محملا في الصحة ما استطعت وهذه محمل كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل
عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفا من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل
الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصيته فلا يمكن ان يتصور
شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اي تصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان
يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلنا بين السواد والحلاوة
لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه
في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة
بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد و
البياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه
بان يعقل شيء نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان تعقل انه لا يمكن مفهوم هو
شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل
باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا يقول ابو هاشم معناه ان هناك علما وليس
له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصه وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه
ان هناك علما وليس له معلوم مقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة
عند هم في العدم ايضا **المقصد السادس عشر محل العلم الحادث** سواء كان متعلقها الكليات

اوالجزئيات

او الجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد
من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه
قام به العلم كان عالما يمكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب وقال فيكون لهم قلوب لا يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون
القران ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا با
ستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية
والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها وقال الجبائي
انها باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا
مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم
في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة
بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات
المادية المشاعر العشر اي الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها اي الناطقة المجردة
واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها
بحسب الطاقة البشرية ومنهم اي من الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس
الناطقة لكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمانية فانها اي الناطقة
يحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلا لهما لان الحاكم يجب ان يحضره
المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه وانه سيبين لك في مباحث النفس
ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في الاتها
فلا يحفظها النفس من هناك الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة
وفي بعض النسخ اي في هذا النوع مقاصد سبعة **الاول** في تعريفها قيل انها اي الارادة
اعتقاد النفع او ظنه والقايل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل
على التسوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه يرجح على الآخر عند القادر واثر فيه فقد يقال
ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهو ميل يتبع ذلك
الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقادا آخر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد
او الظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر ميلا اليه
مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده امر مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة
لا شبهة فيه وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل
له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل
نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع

من تعب او معارضه والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف
القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس
واصلا اليه دون الواصل او لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على راى المعتزلة
واما الارادة عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن
لا ننكره فى الشاهد لكن ذلك الميل ليس الارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وسنبين فى المقصد الثالث من هذا النوع انها اى الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست
ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغايب وليس يصح القياس
لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد الثانى الارادة القديمة توجب المراد**
اى اذا تعلق ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى
الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما فى العصاة واما الارادة الحادثة فلا يوجبه
اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام
والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اى ايجاب الارادة الحادثة
للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من نفسنا حال الايجاد
اى حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم
العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا
حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل والمراد لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها **المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه** وذلك
ان الارادة توجد بدونهما فلا تكون من احدهما ولا مشروطة به ايضا ولا يصح تفسيرها باحدهما
اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا فى وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع
اذا عن اى ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه فانه مع كونه ملجا
فى الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا

على ميل

على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب
بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اى الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل
تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يطلب ولا يتصور فى تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يوجد المرجح لم
يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء فرض استواهما
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده على الآخر وكذلك جايع عنده رغيفان
متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة
وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه يثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود
للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره
احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب
منع الضرورة والمعارضة فى الامثلة المذكورة ما يعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح
وداع كما تحققه فان قيل من البين ان الفعل فى الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما
قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى المسلوكان فقد
استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يترك سالكا للآخر وايضا المسلوكان
امران مقدوران متساويان فقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس
يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه
لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة
المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور فى الخاطر فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان
شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته يقتضى سلوك
الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور
على عقبه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب باليمين **المقصد الرابع الارادة مغايرة**
للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة قد يتعلق بنفسها
دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن
الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى وفيه اى فى الفرق
نظر تعرفه انت مما اخترناه فى الارادة من التعريف يعنى انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع والميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعه فعل من الافعال
او ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها
صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة
لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له الثانى التهم الآن يذكروا هنا

الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة قال العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان
تلك الارادة للقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر
فعل عن فاعل قادر عالم بذاكرا له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها
بارادة اخرى **الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه** غاية الكراهة فيشربه
ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد
كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة
للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في حرام منفور عنه **المقصد الخامس انها** اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور دون
ما عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من
الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا نفع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة
والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة
فتأمل **المقصد السادس** قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها
اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع
اجتماع المثلين والمتضادين واما مخالفها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل
يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة
للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا لكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين المتضادتان فلا يجوز اجتماعهما
وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد
مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم كراهة
الضدين لا استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته
وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء
يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا شك
ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز ح اجتماع شيء من المتخالفين مع صاحبه
وجواز كون الشيء الواحد ضد المتخالفين وعلى هذا المذهب ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد
ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء
منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد
الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق
به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها

وبالجملة

وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه على ما يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة كراهة
ضده متوقف يتوقف على الشعور بالضد اذ كثيرا ما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون
الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل
ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام
مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة
الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد
مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي يستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم
كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المص خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل
واحد منهما من وجه ارادة على السوية ويترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الاخر فيكون مرادا
لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتاتى اذا فسرنا الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما
اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مغايرة له كما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين
يستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع قال القاضي** من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من
المعتزلة الارادة يفيد متعلقها صفة زايدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا
فالفعل يفيد كونه طاعة كالسجود بارادة الله تعالى ومعصية كالسجود بارادته للصنم والقول
يفيد كونه امرا وتهديدا فان اراد القاضي والبصري انها اي الارادة يفيد متعلقها صفة
ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكره من كون الفعل طاعة او معصية و
كون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا
فكيف يقوم به صفة وجودية وان ارادا انها يفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا
يتصور في ذكره مزيد فائدة **النوع الرابع من الكيفيات النفسانية** القدرة وفيه مقاصد اربعة
عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج
من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا
على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدا قريب للافعال
المختلفة والمراد بالمبدا هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس
الحيوانية والنباتية فانها مبادئ الافعال المختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة
لكونها مبادئها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه
الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفس النباتية والحيوانية كانت النفوس
خارجة بقيد المبدا لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس كانت الطبايع والكيفيات آلات
لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الالة وقد يقال معنى
استخدامها اياها انها تنهضها للتاثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشتهت الفاعل كالقا

في الحركة القسرية فانه يستعمل طبيعة للقسر وللتحريك وكانت بحسب الظاهر داخلة في المبداء
وخارجة بالقريب والنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا
انما يصح اذا حمل الصفة على ما بيّنا ولا الجوهر والعرض معا كما كنا ولا القوة ايا هما ولو اريد بالنفس
الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفس الجوهرية وان كان مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لانها ليست
مبداء لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة
وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبداء قريبا والصواب ان يقال والقوة
النباتية لكن ما في الكتاب موافق للمختصر بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدا قريبا لافاعيل
مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين
لكونهما صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدا قريبا لافعال المختلفة فالقوى العنصرية سواء اريد بها ما
هو صورة مقومة لها في الاجسام البسيطة يسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة يسمى
صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض
قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها
مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليهما اي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة
فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبداء لاثر قطعا فلا يدخل في التفسير الثاني
وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها وانه اي والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله اي قدرته
تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لما سبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها
صادرة عنه فلو اراد الله تعالى شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما
معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا لاستحالة المانع من وقوع مراد كل منهما ووقوع مراد الآخر
فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان
عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه وهو ايضا
محال لا يقال المختار انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا يرى انها اعم منها
لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم من عدم تاثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم
تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لما فوقع منها اعني قدرة الله تع ولا يمكن ان يقال
مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون
الها ويجوز ان يكون عبدا لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة يعني المقدور المعين
لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتيهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين
بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تاثير احديهما مانعا من تاثير الاخرى دون العكس
ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين

مطلب لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها

اقدر عليه

اقدر عليه من الآخر مع تساويهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب
الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي عينا بر تاثير القدرة الحادثة بعينه نفي جهم القدرة
الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله
اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره وانه اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة
العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب
اليه مكابرة ودفع لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين
الساقط عن علو ضرورة فللاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة
فيه ونسمي تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه
ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرنا من عدم تاثير قدرته اي قدرة
العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة
اذ لا تاثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان منازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذاتا الصفة المعلومة
بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه
معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها
انها صفة مؤثرة منعناه بان التاثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا
المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا
قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين وكاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا
ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع
انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في عدد الالهة اما في غيره فلا
يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد
الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل من قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة
للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون
مقدورا للعبد كسبا ومقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين
مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على رأيهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع
على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا كون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة
مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين كاسبتين
لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا تتعلق
بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اتحادهما محل
فعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قد

مطلب فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره

مطلب ان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة

قدرتين كاسبتين على واحد شخص **المقصد الثالث** اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان
القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر
القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت
صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال
المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع وقال
ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن
اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر
من ان يخفى **المقصد الرابع** اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها و
الحق ما عليه الاشاعرة وهو انها تعرف وتعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق
بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود اثرا ثابتا لنا دون
حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة
هو اي طريق اثباتها تأتي الفعل اي تيسره على بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود
وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل
ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها
بتأتي الفعل فان قال الهمداني يتأتى الفعل منه اي من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى
منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة
للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا ان الاثر يتخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز
اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل متعذر عليهما ما داما على حالهما
فاذا فرضوا انهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر قال ابو علي الجبائي
هو اي طريق العلم والقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد يوجد تلك الصحة في الشخص
ولا قدرة له عندنا لتضافره باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم
بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **المقصد الخامس**
قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه
الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع
وجوده فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه اي في تلك الحالة التي فرضناها
انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم
على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود
الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم
يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان علة وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور

فتعين

فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت
في حال كانت متعلقة لوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في
الحال الاول تامة على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا
يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال الاول بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس
بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة
في الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر
الذي هو الفعل فمحال اي فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع
ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع
امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول انضاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع
محتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يحوج ذلك
النظر الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان
بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا شك انه يناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان
متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه
معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع
فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل
هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق
القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه
بل بان يفرض خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير
محال في نفسه فلا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك
الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يوجد بذلك الشرط كقعود
زيد فانه محال بشرط قيامه اي يمتنع كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه
ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ووافق
الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي
وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتعلق به ويستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل
وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن
يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة
في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل

كما جوزوا كلهم بقاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل
انما هو قبله لا معه وجوه **الاول** ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال
لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجد فوجد قلنا
هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو مم وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اى ايجاد الموجود
بذلك الوجود الذى هو اثر ذلك الايجاد جايز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذى هو به موجود في زمان
الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه
ما مر من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات والتقدم هو
المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه **الثاني** ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه
يلزم القدرة على الباقي حال بقائه والتالي بط بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي
ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا ونقول وجود الباقي هو نفس
الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد
ولا تاثير للعارض قيل الاوقات في احكام الانفس قلنا يلتزمه اى يلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام
وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة
اعني باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث
هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف
الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة يبقى على الوجود وليس
بمحال لكونه مطابقا للواقع او ينقض دليلهم ولا تاثير العلم في الايقان فان المؤثر في
ايقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما
للايقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال الحدوث وثانيا بتاثير الفعل
في كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وتقدير
كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر اتصافه بالفاعلية حال البقاء وينقضه ثالثا بمقارنة
الارادة اذ يوجبونها اى يوجبون مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم
من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي
ولو داموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا **الوجه الثالث**
انه اى كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ
الغرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من
قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه في الازل بمقدوراته
فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان
ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة

قال

قال المصنف وفيه اى في هذا الجواب الذى ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام مذهب الخصم اعني
وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان للسبب الذى به كان المقدور متاخرا
عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعين له ادعوا وجود القدرة قبل الفعل
مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما بمقالتهم قلت وجود القدرة
مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير
كاف في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا
ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اى تعلقها بالفعل
قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اى بحسب هذا التعلق اذ يكون القدرة موجودة
قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال
القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندها فلا يلزم
من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا
معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا
يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره **الوجه الرابع** ان كانت
القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له
في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه
لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو
كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه لعدم الفعل
المكلف به وهو بط باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه
بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور
وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق
المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن
وجوده مقدورا له ح بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم
من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقهما وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذى هو شرط
التكليف عندنا ان يكون هو اى ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده
الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له
فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني
على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم
في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا

وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه
في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الا
المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا يخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع الثاني
انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه الى آلة كالقائمة
بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة
عنه اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة
الحادثة لا يتعلق بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا ينفي غير متعلقة اي يستحيل
ان يوجد القدرة مع انها لا يتعلق لمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل
القدرة الحادثة يتعلق بالفعل عقيبها اي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور وفي الحالة الثانية
فقط فلا يتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يتعلق
به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا اي
هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها
بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية
اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه
يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في
الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في الحا
معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن
قراين الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي
جعلها حقيقة في الاستقبال الرابع قال ابو هذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها
ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي هذه وامثالها
من الاختلافات التي لا يستند لها يظهر فسادها وطول النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان
في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه
حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع
عن فعل قادرا عليه في حالة المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا
على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور و
المنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع
وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا للضد
اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان
عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام

دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع
قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح
السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن
الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه
وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد
وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي
هو ضدها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى
جريان العادة من الله تعالى بخلق الفعل مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا
الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته
غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف في شهادة البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته
حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا او خلقها فيه حال كونه مطلقا
ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه عدم خلقها فيه المقصد السابع
قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة
الواحدة لا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما بوجوب مقارنتها لهما لكن القدرة المتعلقة بهما بل
قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين
معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا يتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور
ولا شك انا نجد عند صدور احد المقدورين منا مغايرا لما نجده عند صدور الاخر وقالت المعتزلة
اي اكثرهم قدرة العبد يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من
بينهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القدرة القائمة بالقلب يتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا يتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات
والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحد منهما اي من قدرة القلب ومن قدرة الجوارح متعلق
بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحد منهما يتعلق بمتعلقاتهما
التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة
اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة
لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية متعلق بمتعلقيهما معا دون
القدرة العضوية فانها يتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من
المعتزلة وكثير من اصحابنا يتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة
على انها اي القدرة الواحدة يتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات في اوقات
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة

منلكة في محل واحد في وقت واحد وانهم اى المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة
بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن الامن الطرفين اى طرفي الفعل
المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذى هو ضده ومنافيه فهو مضطر
وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو يبطل كيف وعليه
اى على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل تبتنى الدعوة الى الدين الحق والثواب والعقاب
على الافعال القلبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب
عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممكن وان اريد به
ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين
ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع
الانفكاك لا ينافي القدرة الا يرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز
عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا
سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون
قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي
القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبداء الافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية
التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة
الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها اى نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهى
قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة بجميع شرائط التاثير ومنها ولا شك انها
اى القوة المستجمعة لا يتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هى اى القوة المستجمعة بالنسبة
الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص
به بتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا يرى ان القصد المتعلق
بها شرط لوجودها دون غيرها وهى مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام
ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل
وانها لا يتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العقلية فلذلك قالوا بوجودها
قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه للجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا ملحق
ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة
ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة
مشترك بينها وان كانت هى في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية المقصد الثامن

توجيهه

العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم
في اخر اقواله حيث ذهب الى انه اى العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف
بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا
لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل
يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا ان في الزمن
صفة وجودية هى العجز وليست هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اى التفرقة
الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه
كما مر قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة
عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما
كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز
عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة
عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما
هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا
وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز
وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن
في الاصح من قوليه العجز ايضا انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن
عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به
اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما
ذكر في القدرة وله قول ضعيف هو انه اى العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الوجود واليه
ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود
وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اى تعلق العجز
بالضدين فرع ذلك اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز يتعلق بالعجز بالعدم ويجوز اجتماع الضدين
فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه
في هذا القول واما على القول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول
الذى هو الاصح انه اى العجز ضد القدرة في جهة التعلق فتعلقهما واحد والا لما تضادا في ان
التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة و
والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد
القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن من القيام مع انه معدوم قال المصنف

ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة
القران اي يلزم ان لا يكون المتحدى لمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان
بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القران وخلاف المعقول ايضا
لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالاتيان لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب
عن الاستدلالين بان العجز يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة وهو ظ ولصفة وجودية
تستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بمعنى الاول دون الثاني و
عاجز القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القران وكان
الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه المقصد التاسع المقدور هل
هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة قال لانه اي كون
المقدور تبعا للارادة حقيقة ومقتضاها (القدرة) فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور
تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة اذا كانت له مهارة
مدربة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها اي لا تقصد تفاصيل اجزائها
ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعي دقايق كثيرة
في حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة فقد
حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها المقصد العا[شر]
هل النوم ضد للقدرة فلا يكون نحو فعل النائم مقدورا له او ليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله
مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة
من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في نحو
القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا
للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاد ابو اسحاق هي غير مقدورة له
فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من
اصحابنا فقالوا لا نقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما
محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد يدعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة من حيث انا نفرق بين ارتعاده
في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التشكيك
بينهما في النائم لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول
فان قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن من مذهب القاضي نوع حزازة فانا اذا قطعنا بكون
الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب
او النوم مانع منه ولما كان لقايل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات
فماذا يقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما يشار الى جوابه بقوله وانما الرؤيا

خيال

خيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم وما عند المعتزلة فلفقد شرائطها حالة النوم من المقابلة
وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك
من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات
الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب فلانهم لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك
اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي جري
عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه
فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحاق انه اي المنام
ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في النوم من ابصاره للمبصرات وسمعه
للمسموعات وذوقه من المذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته
من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اي فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم
السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم
ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من
من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم موجود في الحس
المشترك وذلك لان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية
وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة من شانها تركيب
الصور وادركت وربما انطبقت تلك الصور في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة
الصورة الخارجية فان الخارجية لم يكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة
في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت
عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع
لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط
العقل والوهم عليها بالضبط عندما يستعملانها فيتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان
الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا
نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج لانتعاش الصور من الداخل فنقول
ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك اي حصوله
في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك
من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد
مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان يتصل
بتلك المبادي ايضا لا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها ما كان او سيكون او هو كائن الآن الا ان
استغراقها في تدبير بدنها معوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها

اذا عرف[ت هذا]

فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى
لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت المتخذ بر الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان
ذلك الامر الكلي المتنقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اى القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه
من المحاكات والانتقال من شيء الى آخر مشابه له من وجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة و
التركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى صورا اى يلبسه صورا جزئية اما
قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي الى
التعبير وهو ان يرجع المعتبر رجوعا قهقرا مجردا له اى لما رآه النائم عن تلك الصور التي صورها
حتى يحصل المعتبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير و
الكسوة ما اخذته النفس فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الامر وقد لا يتصرف فيه اى فيما اخذ
النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم
من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير
الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعتبر طريق الوصول اليه
الوجه الثاني ان يرد عليه اى على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال الذي هو خزانة
صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس
المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية فلذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت
صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة و
تنقشها في الحس المشترك فيصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من
الامور الخارجية وقد يفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج ويرسمها هناك
ولذلك قلما يخلو القوم عن المنام من هذا القبيل واما ما يوجبه مرض كثوران خلط من
من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا او تغير مزاج الروح الحا[مل]
للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في منامه
الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي
يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة يحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا
الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط
من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة
والعجز **الاول** اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى
معها اى مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام
الآمدي وان كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى
الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احدى

احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير
معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا والكل اى جميع هذه الاقوال
الثلاثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة
الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها وغير
قادر عليها يناقض ذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو
ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد
ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط
بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور
ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا
لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي
الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازنة لاعتمادات
المائة الاخرى حتى لو خلقت تلك الزيادة لكان قادرا على دفع الجميع قلنا هذا آوان تخيل
المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم
انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات
الاولى فهلا تجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة
التي يمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورتين من جنس واحد
في محلين مختلفين **الفرع الثاني** شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا
عليه اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلف المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو
اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد وكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع
ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني
بكل منهما عن الاخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل
مستحيلا ومنهم من قال وهو عباد الضميري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه
فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الاخر كذلك ولا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة
المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر
ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين
على التسوية فلا يتعين شيء منها لفعل احدهما **الفرع الثالث** وهو مبني على تاثير القدرة
الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى
جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى
وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فيتفرق تلك الجهة

واما محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة فيها حركات متعددة بان
يتحرك معًا الى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء
من القدرة فالقدرة على تحريك جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك
الجزء الاخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدرة
القائمة بالقادر على التحريك مساويًا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اى وان لم يكن القدرة
على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على
تحريك جزئين لكان اى تلك القدرة ذكرها ثانيا بل لتمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس
عدد اولى من عدد فيلزم ان نقدر بالبنية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان على
الاولوية قال الامدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة
ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لو كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة ولوجب
فى كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل
ولا زيادة فى الاجزاء بل لا فرق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك
قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببًا غير انا وجدنا انه ما يسهل
علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لا
يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد
الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال
ايضا جاز ان يتوقف التحريك فى المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاول من غير ان يكون
عدد القدرة كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائى فانه قال انضمام الاجزاء مانع التحريك
الا يرى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام القيد
الى رجليه وهو مبنى على اصله فى جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نم
صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا
وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع الجبل لا يزول
وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال يزول المانع بتقدير ان يوجد قدر
موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما هو
المناسب لكن الموجود فى اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اى من الفروع قال الجبائى الاجتماع
يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه وهو اى كون القيد مانعا عن الفعل
فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس
الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا انما ثبت من وجوب كون القدرة مع
الفعل لا قبله وتم اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائى كون القادر على حمل ما هو

مطلب القدرة المحركة يمنة ويسرة هل يقدر ويقوى على التصعيد

من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا
من الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه المقصد
الحادى عشر اى من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة
لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم فى شرح هذا
الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا
حادى عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر وتقوى على التصعيد والرفع الى
جهة الفوق فمنهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل
يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان دفع الشىء اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اى على المنع البهشمية
اى الطائفة التابعة لراى ابى هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة
المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة
لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثانى عشر بل الحادى عشر لما عرفت القدرة
مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة
وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها
منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه
يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج
واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها
من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى كيفية تابعة له الثانى المزاج
قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء لصدر عنه افعاله مقدورة
واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشىء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج
المقصد الثالث عشر بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى
الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية
الوجود عن الناس فرادة للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون
الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشىء بسهولة وذلك
لان مزاول الحركات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال
على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال
فرادة للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم وهو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا
اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان
يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى

دليله

الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا
الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة
له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة
ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا
انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة
والمراد هنا جنسهما اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة وهو كما قال
ابن سينا مبداء التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه اى فى هذا
الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويتأثر
من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان
هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما
متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الردية التى هى
امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر
من نفس الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا
المعنى ينقسم الى اقسام اربعة لان المصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى
التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة
العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة
اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون قوة مقولة عليها
قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف جنسى ويقال القوة للامكان
المقابل للفعل لانه اى هذا الامكان سبب القدرة عليه اى على الشىء الذى تعلق به
هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما يؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها بالعدم
المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم يؤثر القدرة فذلك المراد فهذا
الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كانت القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما
لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو
الذى يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان
الذاتى لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف وهذا اى الامكان القابل المسمى
بالقوة غير الامكان الذاتى فانه اى الامكان الذاتى قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل
يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اى طرفى الوجود والعدم فان ممكن الوجود
الوجود ممكن ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل للفعل فانه لا يتصور مقارنا
للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم

مما ذكرت

مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ويسمى بالقوة قلت
قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان
دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شىء من النطفة
بانسان بالضرورة فتأمل وقد يقال القوة فى العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره اولا و
يقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه عبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب
للقدرة ومبداء لها وليس كذلك بل الامر فان القدرة مبداء لهذه القوة ففى المباحث المشرقية
ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد ههنا
بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى
من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذ احقت بالاعراض من الكيفيات النفسانية
وفى بعض النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها اى تصدر
عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى فى حرف او يضرب الطنبور
من غير ان يفكر فى نغمة نغمة او فى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة لا يسمى خلقا
واذا كانت ملكة تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبداء لصدور الفعل عن النفس لم يسمى ايضا
خلقا واذا كانت مبداء له بعسر وتأمل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيه هذه القيود معا كانت
خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هى مبداء لما هو كمال ورذيلة هى مبداء لما هو نقصان وغيرهما وهو
ما يكون مبداء لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج
الى قوى ثلث احديها القوة التى يعقل بها ما يحتاج اليه فى تدبيره ويسمى عقلية ملكية وثانيتها
القوة التى بها يجذب ما ينفع البدن ويلايمه ويسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به
ما يضر البدن ويؤلمه ويسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان
ووسط فالفضيلة الخلقية هو الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هى الاطراف من تلك الاحوال
وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شىء منهما اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية
اصولها ثلاثة هى الاوسط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف
تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور
ذميم فالعفة هى هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذى هو افراط هذه القوة و
الخمود الذى هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذى هو
افراط فى هذه القوة والجبن الذى هو تفريطها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة
بين الجربزة التى هى افراط هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول
الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ويقابل العدالة شىء واحد هو الجور وفى الملخص قد
ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما

نظرية واما عملية وهو ظن بطلان المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة
بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا
والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة
المذكورة هنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا
سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة
العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل
واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحدة من اجزائها
لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبداء والمعاد
والاطلاع على حقايق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل
في معانيهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغايرة للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال
بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصول القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون
ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة والفرق بينهما سيما ان جعل نسبة القدرة
الى الطرفين على السوية فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد
الضدين خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع الاول
من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا
على التأبيد ومحبتنا الله تعالى ارادتنا لطاعته وامتثالا لاوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا
لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية
للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال
فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد
لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة فاذا لم
يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع
كونه مرادا ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور
سواء كان هناك قصد من التارك ولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده او لم
واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان
اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة
ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن
كذلك قطعا وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس
عن ارتياده وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل
فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل

فيزول

فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة فالواو لابد ان يكون
كلا الضدين مقدورين حتى يكون تركا باحدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا
لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا يترك بحركته الاضطرارية
حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور الجزم هو جزم
الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات
والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله
اي الذي ذكرنا في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم يفسرها اي الارادة بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها
بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا
والعدم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارن الصفة المخصصة النوع الخامس
من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات وفيه اي في هذا النوع مقصدان الاول اللذة
والالم بديهيتان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن
صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان بتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني
بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب
كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات
شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو
ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف
بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة
والجاه اي وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقايق الاشياء واحوالها على
ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون
وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم
من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون
ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف
الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة على الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان
فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا
ان ثم ادراكا للملايم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره
وانما ذلك الادراك سببها اي اللذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير
لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن ان يحصل ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن
فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل موجب للتوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان

وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار
ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما
الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصورا لكنه مانع من الالتباس وبديهة تصورهما
على وجه ابلغ مما ذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازى
لا لذة اى ليست اللذة امرا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله
وما يتصور منها اى من اللذة انما هو لرمن الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع دفع لالم
دغدغة المنى لا وعينه وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك اى دفع
الالم وزواله احد اسبابه اى احد اسباب حصول اللذة او بالعود الى الحالة الملائمة يحصل
ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال
ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة انما ينازعه فى مقامين احدهما انه اى اللذة وتذكير
الضمير نظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان
يحصل اللذة بطريق اخر سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال
انها اى اللذة التى اوجبها ذلك الشىء دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور و
ذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية
فجاءة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير
كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا للكليات تلك الانباء
ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات
فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال البعض الاخر
وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قرة لـ الحكماء الالم سببه الذاتى تفرق الاتصال فقط بالتجربة
وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق
الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم منه
تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه
والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض بفرط التقبيض المستتبع
وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق
لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب
للوجع وانكره الامام الرازى فان من عقر ان جرح بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يحس
بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اى تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه
تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع

يعد العضو لسوء المزاج الذى هو المولم وحصوله يستدعى زمانا ما وان كان قليلا وربما
يبتدئ العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذى هو مسببه وربما احتج
الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما
من شانه ان يكون متصلا وهو عدمى فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى
بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذى بمداخلة الغذاء بجميع الاجزاء ولا تتصور هذه
المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات
فيكون التفريق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذى وليس
كذلك لان المغتذى لا يجد المأ اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو
لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما
فى التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر
العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق
الاتصال شاملا لظواهره وبواطنه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من المغتذى والنمو
والتحلل تفرق الا فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق له يحصل الالم قلنا ان كل
واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع
الاجزاء فالتفرق الناشى منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات يعم الالم الاعضاء باسرها
لا يقال تلك التفرقات مولمة الا انها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة
لانا نقول لا نعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة
الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه مطلقا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال
قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر
لما ازال التفرق عاد طبعه كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجية عن الاعتدال فالفاعل
للمزاج السيئ هو طبايعها لا التفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سببا للوجودى
واحتج فى الملخص بوجه اخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور
الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما يحدث عن مبداء عام الفيض وانما تختلف
الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد فالجسم المركب يختص
بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصورة او الكيفية
من واهب الصور تعالى فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو
المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما

هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما وهو سوء المزاج وهو على قسمين متفق بدل من محل
على قسمين ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث
يكون كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطله مزاجه الطبيعي بل يخرجه
عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم
يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان
المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه
برهان انى ولمى اما انيته فان حرارة الموقوف اكثر من حرارة صاحب الغب لان حرارة الدق مستقرة فى
جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على
اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا انحى عنها وذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية
والثانى من المذكورين اعنى حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا
شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون الموقوف واما لميته فان الاحساس شرط مخالفة
كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر ما للحاس من
المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافية
فى العضو وازالت المتمكن كيفية العضو الاصلية كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت
فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل ولا انفعال فلا يحس به اى بالمنافى الذى هو تلك الكيفية
الغريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف والكيفية الاصلية باقية مع الكيفية
الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم ولذلك اى ولان شرط الاحساس
التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا لضعف الشعور بها
متدرجا اذ بحسب استمرارها نقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر
والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى
الحواس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه ففتش من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه
يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء
حتى اذا لبث فيه ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء
فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء

المقصد الثانى الصحة على ما ذكره ابن سينا فى الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر
احديهما تنبيها على ان الصحة قد يكون راسخة وقد لا يكون كصحة الناقه يصدر عنها اى
يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مافة وهذا التعريف يعم
انواعها اذ قد يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا
كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية

والتنمية

والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا ومنهم من يخص الصحة وتعريفها بالحيوان وبالانسان
فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان الى اخره او يقال كيفية لبدن الانسان الى اخره كما وقع لجميع
فى كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس
من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها
افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير ماوفة وكانه لم يذكر الحالة ههنا
اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم
الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنها الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازى على جعلها اى جعل
الصحة من الحالة والملكة اى من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة سواء كانت مقابلتها
المرض وليس المرض منها اى من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض
ليس منها اذ اجناسه اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال وهى اى هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او
عدم فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما
ينبغى بحيث لا يبقى الافعال سليمة فهنا ثلثة امور تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة و
اتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى
هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية
كان يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية
غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال
واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات
واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع وانسداد مجرى يخل بالافعال وليس
شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف
واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب
واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان
عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتبرة
تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شئ منها اى من الكيفيات المحسوسة والوضع
والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة
منها ايضا لانها يكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا
وهى المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء

المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات
اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم تقم
عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكر
للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما يكون الكيفية
النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف
فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك ولان الملكة غاية الحالة والعلة الغائية
متقدمة في الذهن واذا كانت متاخرة في الوجود الثاني فيه اي في الحد اضطراب اذ اسند
فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ
الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع
ولا يكون المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من سببين
على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلته
في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد
صرح اليه بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان مسماة
هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان تأول بما ذكرناه الثالث هو الصحيح فالتعريف
دوري اي تعريف الشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة
في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة معلومة بمعاونة
الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال
فاذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها
فهي حالة او ملكة يصدر الافعال بها عن الموضوع لها غير سليمة بل مأووفة وهذا يعم
انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان
او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض
في الكيفيات النفسانية لان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون
ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس
الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو
مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل ههنا تقابل العدم
والملكة وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر
الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأووفة فان سمي الاول مرضا كان
التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر انه يقال
ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فهو الذي يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان

اثبت

اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة يقتضيها وكان ابن سينا مترددا في ذلك فلا واسطة
بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات فالكيفية
فالكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى
هي الصحة والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال
الناقه ومن ببعض اعضائه آفة او يمرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت
تعلم ان ذلك اي اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة
وتعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد
في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سالم فلا يتصور واسطة بين الصحة
والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع الواسطة فانما
هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما
معا وح يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة و
لا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان
يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو
الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان
واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك
فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر وتشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط
في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان ببعض اعضائه مأووفا
وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج
الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض فقد جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج
الامور المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع ح يكون لفظيا الفصل الثاني
من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المختصة
بالكميات عارضة للكم اما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك
الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد والمتصلة كالتثليث والتربيع اي كالتثليث والتربيع
فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات
العارضة للسطوح والكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل
وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار كونه قال
الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات
وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض
للمقدار اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية

او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول
هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان
سطحه ملون فكل جزئى الخلقة حاملة الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال
ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول
هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم ولذلك
الضوء فى المضىء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله كالزاوية يدل على ان
الزاوية كالخلقة فى انها مركبة فى الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه
قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح متلاقيين ملتقاهما الا بالاستعانة فالزاوية هى تلك الهيئة
لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف
للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة
عارضة للسطح عند ملتقى خطين محيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان
على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انجذابية فيما بين
الخطين المتصلين هى الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل
وليس يعتبر فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا
كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون
ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من
الاحاطة التامة فالمشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحدة من زواياه
يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احترازا عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارا
قوسا واحدا واما قوله لا بالاستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت و
التساوى وانها اى ولانها يوصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك
ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف السطحية بانها سطح احاط
به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اى هذا الاستدلال انما
يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزى لهما اى للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه
محال بل عروضه لهما يجوز ان يكون لانه اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية عارض للكم
كما فى الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم ويبطله اى يبطل كون
الزاوية من الكم انها يبطل بالتضعيف وتقدم اما القائمة فانها كلها يبطل بالتضعيف مرة
واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف
مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة الكم

من مقولة

من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة شمل
البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية
اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة او اكثر منه
اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها
وكذا الحال فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل
شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط
الواصل من ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق
المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال تماس خطين من غير ان يتحدا
وبطلانه ظاهر لان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع
وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه
اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثالث

قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية
اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على حاله
وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل
اى مشكل يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اى من تلك النقطة
الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة
منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها
وهو منصفها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد
الى وضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه اى الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها
وتلك الخطوط ايضا اقطارها والمستقيم الواصل فى المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها
واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه
الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازى الاضلاع
وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما
قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين
قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح بين القاعدتين انما
ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا بين الضلعين الباقيين
المتوازيين فلذلك كانتا متوازيين واذا ثبت الضلع المحيط بالقائمة احد ضلعى القائمة
من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم

احد طرفيه دايرة هي قاعدته والاخر نقطة هي راسه ويصل بينهما سطح يتعرض عليه اى على
ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم
ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق
كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر
عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض
نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا ثبت احد
طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض وتحرك
خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح تساوى اضلاعه
قائمة الزوايا قال المصنف وهو الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها
امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها بنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين وقد يقال فانهم
البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية
الا يرى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر
كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال فى معرفة
احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك
الاعيان بسبب تلك الاحكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور
العينية ولا يخفى شىء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه
على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات
العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات فى المقولات وانواعها حصلت مقولات
غير متناهية اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء
وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب
التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها
مع بعض وعلى هذا كان ينبغى ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها
مركبة من نوعين مختلفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة
فى هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع والتون بحسبها اى بحسب تلك الوحدة تتصف
بالحسن والقبح يعنى ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبار
يصح ان يقال للشىء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وهما اى الحسن والقبح بحسب الصورة
غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون وحده قال المصنف وهذا عذر غير
واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة
الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد يقال لقد اعتبر الوحدة بينهما فى

متغاير

فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها
فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزءها كما عرفت ولم نجعلها نظرا
فى ذلك فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيفية فى الكيفيات الاستعدادية وهى اما
استعداد نحو القبول والانفعال وسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع واللا
قبول وسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها
اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا يتعلق بعلم
بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء لئلا يتاثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وتعلق بالقدرة
على الفعل وشىء منها اى من هذه الثلثة التى تعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذى هو الكيفية
الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة
على ما مر **المقصد الرابع من مراصد الموقف الثالث** فى النسب اى المقولات النسبية و
فيه مقدمة لبيان انها موجودة فى الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى
الاين تارة على راى المتكلمين وتارة على راى الحكماء المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها
المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت
النسبة لزم التسلسل فى الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا
شك ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا
على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها
نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا التسلسل واما ثانيا فلان لوجودها
الزائد على ماهيتها لما مر اليها نسبة هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة
على ذلك التقدير فلوجودها اليه نسبة ثالثة وهكذا فهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان
فلان الاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كانت النسبة موجودة فى
الاعيان لكان التقدم والتاخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم فيكون التقدم الموجود
مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر الموجود مع الزمان المتاخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا
للتاخر تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا **الوجه الثانى لو وجدت** النسب
لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة وهى لا يتحقق الا بوجود المنتسبين
مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان
وانه باطل قطعا **الوجه الثالث** لو وجدت النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث
لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه وله قبله اى قبل كل حادث اضافة اخرى
اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة ثالثة اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات
حادثة اما التى مع الحادث وبعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده

والتقديم لا يزال وانبتها اى الاعراض النسبية ضرار والصواب كما فى المحصل بعم فانه من
قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها وحيث
لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة للزوم النسب ومن ثمة اثبت اعراضا غير متناهية يقوم بعضها
ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء
فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالها من النسب مما نعلمه ضرورة اى نعلم بالضرورة
انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد وللقائل ان يقول
ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى
الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك لا يستلزم وجوب الفوقية
لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فاذا اريد عمى فى الخارج وليس العمى موجودا
خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى
حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا كان نفى النفى نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول
الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها
كما عرفت واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما ينفى كون جميع النسب موجودة فى الخارج اى هذه
الادلة يدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة
فى الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة ونظايرهما ومنها اضافات لا تحقق
لها فى الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما
كاجزاء الزمان والقسم الاول من هذين ينتهى عند حد اى يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون الثانى
اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد اندفعت
تلك الادلة واندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز ان ينتهى سلسلة الى نسبة موجودة يكون
ما بعدها من النسب اعتبارية او ليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان يكون حلولها فى محلها
امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية
لا يقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون بعض افراد ماهيته موجودا وبعضها معدوما
وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونها منقوضا بالاين

الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان

وفيه مقاصد سبعة **الاول** المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد
اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر
لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون وذهب قوم
منهم اعنى مثبتى الحال الى ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز
بالكائنية والصفة التى هى علة للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله
فى الحيز وعلته قال الامام الرازى فى الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشئ معناه

تحيزها

تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر
كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الاخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته
فى المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص
الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة
لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذى هو قيامها معلولا به اى بالحصول
فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد فى نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة
التى هى علة للحصول ان توقف على الحيز اى الحصول فى الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول
الجوهر فى حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها
به يتوقف على ذلك الحصول وهو الدور ودوره وعليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث
وجودها فى نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اى وان لم يتوقف
قيام الصفة على الحصول فى الحيز جاز انفكاك العلة التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر عن
المعلول الذى هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول فامكن القيام بدون
الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول وقد يقال
ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقديره على ما فى كتاب الاربعين
انه ان عنى بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول
العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا
المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس
قال المصنف وهو اى ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام فيظهر ذلك عليك اذا تاملت
وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا
الا ان ههنا امرا اخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الشئ بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه
ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما
اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى فى هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما
ان يتوقف على حصوله فى الحيز او لا يتوقف واستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه
وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما مر فى نسخة الاولى فلا وجه
لجعله جزء لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة
يتوقف على الحصول توقف تاخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة
بدون المعلول كما نقلنا عنه لا للشق الثانى المذكور تنبيه على ما يتمسك به من اثبت الكون عرضا
للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك وانهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذى هو الجوهر
نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر يقتضى حصوله فى حيز ما اى حيز كان وانما يقتضى حصوله

في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط بعينه اى تعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فههنا
امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذى هو نسبته اى المقتضى
لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذى هو المقتضى وبين الحصول فى الحيز
اعنى الكائنية المقتضى ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اى نحن لا نسلم ان نسبة الخاص الى الاحياز
الممكنة على السوية فانه لا بد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام فى ثبوت ذلك
المقتضى وانه ماذا فنحن لا نسلم حصوله فى الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما تزعمونه
فان الحصول فى الحيز المخصوص انما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له

المقصد الثانى انواع الكون اربعة هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصول
الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر
آخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا
بحصوله فى حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز
ثان ويرد على الحصر اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون الحصول فى اول الحدوث اى حصول
الجواهر فى اول زمان حدوثها فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون
سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن
وقال ابو هاشم واتباعه انه اى الكون فى اول الحدوث سكون لان الكون الثانى فى ذلك الحيز
سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا
كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزم
تركب الحركة من السكنات وليس فيها الا الاكوان الاولية فى الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك
وقال مجموع السكنات فى تلك الاحياز فان قيل فى ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد
السكون فكيف يكون الحركة مركبة فان احد الضدين لا يكون جزءا من الآخر قلنا فى رد هذا الابطال
لا نسلم ان الحركة والسكون متضادان على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما
اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافى السكون فيه فانها اى الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه وذلك
لان الخروج من الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى الكون الاول فيه مماثل للكون الثانى فيه
لما مر من اشتراكهما فى اخص صفات النفس وانه اى الكون الثانى منه سكون بالاتفاق فكذا هذا اى
الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين
قد يشتركان فى بعض الصفات ولا يسلم ان ما ذكر اخص صفاتهما وايضا يلزم ان يكون الكون الثانى
حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا الثانى قال الآمدى وهذا اشكال مشكل
ولعل عند غيرى جوابه واشار المص الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اى يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة الا
ان يعتبر فى الحركة ان لا يكون مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز لا ان يكون مسبوقة بالحصول فى حيز آخر

كما

كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة
عن المكان السابق مع كونه سكونا فى هذا المكان والحاصل انا نعتبر فى السكون المسبوقية بكون آخر
حتى يكون الكون فى اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ان يكون الحركة مركبة من السكنات
لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولا يكتفى بما مر من كونها مسبوقة بالكون
فى حيز آخر حتى لا يلزمنا ان يكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا فى الحركة
اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون فى اول زمان الحدوث حركة
ولا قائل به ثم نقول يرد على جوابه اشكال آخر بقوله وح اى وحين اعتبر فى الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال
لكن لا يكون للحركة مجموع سكنات لان الكون سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بانهم يدعون
ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول
الحدوث سكون وليس جزءا للحركة اصلا والنزاع فى ان الكون فى اول الحدوث سكون اذ ليس
سكون لفظى فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولم يتركب
الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاولية فى الاحياز وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر
فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة منهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات
فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول فلا شك ان الخروج عن
الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر
آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن المتحيز
عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن تخلل
ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت فى مراتب البعد و
منه مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان
الاجتماع قائم بكل جزء اى جوهر بالنسبة الى الاجزاء الا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم
لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين بل ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا
والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اى ولا ان اجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر
فانهم اى المتكلمين لا يثبتونه اى الوضع ويثبتون الاجتماع فللجوهرين المجتمعين كل واحد منهما له
اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذى
ذكرنا فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا
قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث الكون** اى الحصول
فى الحيز وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة على راى المتكلمين موجودة اذ حاصلها
كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون الذى هو نوع واحد فى الحقيقة والمميزات التى بها تميزت تلك

مطلب فاحفظ هذا الذى ذكرناه

الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون
آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على رأي او غير مسبوق به اي بكون آخر
على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر في السكون على رأي آخر ونحو امكان تخلل ثالث بينهما
وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال
الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجردات لا يوصف بالسكون الذي هو امر عدمي
عندهم اذ ليس من شانها الحركة تنبيه اذا قلنا انه ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة
امور اعتبارية لا حصول حقيقية متنوعة كان نسبتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد يعرض
صفات متخالفة لا يوجب اختلافا في الماهية بل ربما يوجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون
الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا
خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره
عرضا له والكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته

المقصد الرابع

فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صور تبين الاول اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة
الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك
والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس ساكنا اذ لو سكن مع حركة
ما في الاجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ولانه اي الجوهر المتوسط
داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج الجوهر
المتوسط عنه اي عن حيز الكل الى حيز آخر والمفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا
متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو
مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد
المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف
راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك
كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض
السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من
السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهنا عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض
كان المستقر في السفينة المتحركة كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر
المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا
من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند
الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاد ابو اسحق
اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما

فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول انه اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى
جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة
وهو باطل بالضرورة فيقال لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم
لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا
الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة التي
فرضتموه وشدد التنكير عليه اي على قول الاستاد ولا معنى له اي للانكار والتشديد لانه نزاع في التسمية
فان الاستاد اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذات سواء كان الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه
اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب
الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموهما والمخالفون
يطلقونه على القسم الاول ولا منازعة في الاصطلاحات

المقصد الخامس

اتفق القائلون بالجزء
على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن
بعض المتكلمين مع انه منع ذلك ولم يجوز ملاقات الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم
تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع
من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل منها
الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مثبوتة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي
واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر وبين الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال
الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما
ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي امر زائد عليه وذلك لحصوله اي حصول
الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر
حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير
المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا
ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بما تقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك ينافي
المباينة التاليف لا لانه ضد للشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لان المباينة بتاويل الافتراق
ضد التاليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد مجاوره
له واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا
اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تاليفات وست مماسات
ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت
المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد تاليفا واحدا بينهما قائما بهما معا
فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه

لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فههنا اي فيما اذا احاط
بجوهر واحد ستة من الجواهر ثم جهاته تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاقل
والاكثر وقيل ههنا ست تأليفات لا سبع ضرورة انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف
على حدة وابطلوا اي ابطل هؤلاء وحدة التأليف التي ذهبا اليها الطائفة الاولى بانه قد قرر ان
المباينة مضادة بشرائط التأليف اعني المجاورة فيكون منافية له ولاشك انه يزول بمباينة واحدة تأليف
جوهر واحد من الستة معه اي مع الجوهر المحاط بها وتأليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل
غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل بالتأليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاد ابو اسحق
المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بالاتفاق والمجاورة بينها اي انهما يتعددان بحسب تعدد المجاورات والمماسات ضرورة
فالمباينة على رأيه ضد لهما حقيقة وذلك لانهما ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف
على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا اختص قومه بحيز اي اذا
حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون
الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء
بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام
وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفات ومجاورة ومماسة والكون المتجددة له بعد زوال
الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر
بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية
المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او قام به مؤثرا في حكم جوهر آخر
لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المص على حكاية هذه المذاهب
والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفاتها لانه زيادة تضييع للاوقات
فروع على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ستة مماسات معينة
لان ما يماسه لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لان ما
باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة
وعلى هذا النحو اذا انضم اليه جوهر ثالث واكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال
الشيخ في قول انتصادها اي انتصاد المماسات ليست المعينة ستة مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال في قول
آخر بضادها ست من المباينات معينة هي المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الآمدي هذا تفريع من الشيخ بناء
على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لا يجوز ان يكون
ما للجوهر من الكون غير مختلف فيه ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثاني الجوهر المتوسط
بين الجوهرين الكائنين في حيزين بينهما احياز كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب
قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاد غيره وهو الحق واذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك

الآخر

الآخر معه الى جهته حركته بمقدار حركته فيبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اي يكون مرادهم
بما قالوه ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاد
وليس ثم امر زايد على الكون هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف
انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي ولو انضم جوهر ثالث
الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه ومتباعد عن الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين
بعده من الآخر وقال الاستاد القرب غير البعد الا ترى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب
زال البعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب فلو لم ذكره الاستاد مبني على ان البعد هو المباينة
والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات بستة جواهر فاذا جاور جوهر فقد زالت
مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم
بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثالث الجوهر الفرد اذا ماسه جوهر آخر
من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول
المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاد لانه لا يكون المجاورة والمماسة من تلك الجهة
الاخرى اي حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك
الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر
العالم بحيث لا يتصف بشيء منها بالاجتماع مع بعض كما اذا تبددت وزالت تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز
اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المص ويكفي بعضي في الوصف
بالمباينة جوازها اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين
الكل على الاجتماع ثم قال والذي عندي وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح
القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان يتعلق تعليل التحقيق اليها اي الى حقيقة الاكوان
مما قالوا به من لوازمها واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على
الاصطلاحات المختلفة واذا احقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة
حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا اعوازه لها اي لهذه الابحاث حصول فيه والا فلا يتعلق بالمباحث
المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقائد الدينية وما يتوقف هي عليها زيادة طائل وفائدة ولولاها
الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دابي الاسهاب في الكلام بل تحقيق المرام
بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اي احفظ وتذكر هذا العذر الذي مهدناه لك
ههنا لكما عسى نعثر عليه من قبيل هذه الابحاث الضابط في غير هذا الموضع فتكف بالتعب
عن انجر بالكلام عني لا تمتنك اي لومك المقصد السادس من لم يجعل المماسة كونا قائما
بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين
المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل

واحد من الكونين مثل الآخر والمتماثلان متضادان لا يجتمعان بل يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل
التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون
الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب
حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها
اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسة المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاد
فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول
لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية المقصد السابع
واختلاف للمعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض
اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة
فلانه لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول
فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة
والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني
في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا لا الكون الاول الذي هو
حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني توجب
الخروج عن ذلك الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا
يوجب ذلك الخروج فتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي اللازم من ان المنافي للسكون والمضاد
له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان يكون
الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل
الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى ان
الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الاول كما ذكرتم لان الكون الثاني في الحيز ليس عين الخروج
عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما
كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم ايضا ثم قال ببقاء الحركة وبان الكون
الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون ثانيها اي ثاني الاختلافات
انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين
اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين الاولى ما اذا هو جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه
الله تعالى في الجو من غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من
اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد
فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا
لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيجب ان لو امر الحي بالحركة ولم يتحرك

بل استمر

فاذا استيقظ لم يدركه

بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون
المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون اثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا
كان السكون متجددا ولزوم هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية بابي هاشم
فلم يجد عنه محيصا والتزم القائم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة
على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي
هو السكون فلقب بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم فان الثواب والعقاب انما يتعلقان
بما يصدر عن المكلف بقدرته وسيما مذهبه في الذم واما لانه اثبت الثواب والعقاب بما يرد
بالذم وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة
البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا لعينيه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك
بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة
ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون
بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا
بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل
فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة
السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان
راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات كونها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بحركتها في الهواء
بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم
الى غير حيزه تبدل عليه كون بكون آخر ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين
المخصوصين بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاربا في الجو احيانا عليه فلو غلبه عيناه وهو
في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه يجد تفرقة بين كونه في حيزيه بخلاف
ما لو تبدل بغير لونه فانه يدركه ويميز عن لونه السابق بالضرورة رابعها قال الجبائي التأليف
ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز
بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة او بمسها فلا بد ان يكون تلك التأليفات محسوسة
بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة الموجودة
ثمة لا الى التأليفات المتفاوتة او المحاذيات المختلفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف واحتج ابو هاشم
على سبيل المعارضة بانه لو رأى التأليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا
العليا وما تحتها لرأى الصفحتان معا وذلك لان تأليفا واحدا قائما بكل جزئين من صفحتين
فاذا رئي قائما بالصفحة العليا فقد رأى قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة الحادة وانما
يصح هذا الاحتجاج على ابنه لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها
بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا

مع تحتها مدرك حتى ينهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تاليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها
على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون بعضه
من احد الطرفين والاخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي التاليف مختلف باختلاف
الاشكال لما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فانه لو قدر
التساوي او التشابه في تاليف الاجسام لما اختلف اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التفاوت متجانس
لان التاليفين متشاركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على اصله الفاسد وان
سلم ذلك الاصل ففيه اي في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة ومشتركة
فيما رض يلزمها وكونها ذكره من اخص صفات التاليفات انما يثبت اذا لم يكن التاليفات مختلفة
فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو مصادرة سادسها قال الجبائي
التاليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف دون المجاورة
المولدة وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة
الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصل اصحابنا لا ابتداء اي شرطا سابعها
ذهب اكثر المعتزلة الى ان المجاورة بالجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما مر
فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتاليف في ابتداء
حدوثه لكانت شرطا في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر
كذلك كاليواقيت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التاليف
فيما بين جواهرها وهو اي الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء
لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف
الذي يصعب معه الفك والتجربة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف
داير مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ومع ضعفه اي ضعف الدوران و
عدم دلالته على ان المدار شرط للداير فلعل ذلك اي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك
والتجربة عايد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض المجاورة ويبوسة
بعضها **الفصل الثاني** في مباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول قال
الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة و
بيانه في ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لكان معدوما محضا اذ يكون
ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فيكون
القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا او متصفا بالقوة
لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة

بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها
والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له
فهو حاصل بالفعل فلا طلب ولا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا وبخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه
الحركة والانتقال الا انه فهي ايضا واذا عرفت فنقول المتحرك الى الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها
وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه
او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال هو ذلك شانه الى المطلق
المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات
او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راي الفلاسفة وانما سمي
الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي
سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه
ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي يؤدي المتحرك الى حصول
ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة
ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو
الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني
المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله
في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول
له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه مقدم على الحصول
لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون
بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق
ساير الكمالات بخاصتين احديهما انها من حيث تحققها هي التادي الى الغير والسلوك اليه فيلزم ان
يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من ساير
الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا
لم يصل الى المقصد فاذا وصل اليه فقد انقطعت حركته ما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهي
الحركة مستلزمة لان يكون حال الاتصاف بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما
هو المقصود بها انما القوة التي بالنسبة الى المقصود مشترك بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة
بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما
القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها
بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل
ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى الحدود والمسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة

لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال
وفيما بادتحذ لك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول
يخرج الكمالات الاولى بحسب الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها
كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا ما لا ان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق بنفسها
انما هو بهذه الصور وما عداها من لواحقها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان
الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانها اتصف بالاولية
لاستلزامها ترتب كمال اخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة
معها لا مطلق وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال
الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين
لا باعتبار ذاته بالفعل بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لها بالقوة ويقال
ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه
لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى من اي المتحرك كمال الى بحسب ذاته
وصورته ايضا كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه
بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل ولذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض
اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى و
حاصله ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد انه بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا
عما ذكرناه قال المص وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر
وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع
الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء
مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا
اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المحصل ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصور
الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها
للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله
قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون
دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة حركة الحركة هو الحدوث والحصول او الخروج من القوة
الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة لكون بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة
تصور الحركة لكن متأخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول

بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه
طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة
عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة
والتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفها اي تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بانه
مقدار الحركة فيلزم الدور وقال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللا
دفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببا
لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقتهما هذه الامور الاولية التصور ثم يجعل
الحركة معرفة للآن والزمان الذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن وقولهم
بالتدريج او في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال
دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا **المقصد الثاني** ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال بالاشتراك
اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين
المبدا والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين
بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث
اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون
الجسم فيما بين المبداء والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين
محيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف
على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاج الى تعريف كما اشرنا اليه
وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبداء ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها فان هذه
الحالة توجد دفعة ويستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة
كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها و
سيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون
عبارة عن المتوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فان الحركة الموجودة هي الحاصلة في حد
معين وذلك امر آني غير منقسم فاما حد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة
من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى
التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كما
لبياض من الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
فالحركة الواحدة بالعدد وهي التوسط بين المبداء والمنتهى الحاصل للموضوع واحد في زمان واحد
فاذا فرضت في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان

ان صار حصوله في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج
الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب
هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين منها فيمن منها لا يتصور الا بتتالي النقطة
في المسافة واذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي
الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته
مع الاول فظاهر واما منافاته مع الثاني فلانه لو استقر بعد المبداء في حيز لكان حاصلا في
المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبداء فيكون الحركة ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه وللسكون في الحيز
المنتقل اليه ايضا بخلاف من جعله اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني
كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي
مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج اتصال الاحياز في انفسها وعدم تفاصلها الى امور
لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا
كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات
ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك
الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا ينقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط
بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الاكوان في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة
المعرفة بالكون في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجواهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان
الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد ينقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني
منتهيها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او
سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال
فالمتحرك فيما بين مبداءها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة
لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات آخر المعنى الثاني للحركة
هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها
في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي
نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبداه الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان
قلت اذا وصل المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في ذلك الزمان (بجميع) لا في شيء من اجزائه قلت حصول
الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا
لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة
لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها

حاصلا

حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبة
اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه
اي عن الخيال يتخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا
ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت عنه صورة كونه في المكان
الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما
يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة ليس ممتدا في الحس المشترك يرى لذلك خطا او دائرة
كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لان اجتماع الصور
فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها
ان قبولها للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام لا يمنع ان يكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور
انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم متصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة
في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في المتوهم فقط و
ذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن
لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو
المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة و
انهما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه المقصد الثالث فيما يقع فيه
الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها
تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا
ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل
لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ينعدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد
قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل
ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة
هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف
والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل
اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل
لان التبدل نسبة اضافية والمتبدل ليس كذلك واذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن
شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور
الاولى الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد والانتقاص
والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا الاول التخلخل وهو ازدياد

حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وبيّنه اي يدلّ على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبيّن اي ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا القارورة الضيقة الرأس تكبّ على الماء فلا يدخلها اصلاً فاذا مصّت مصاً قوياً وسدّ رأسها بالاصبع حيث لا يتصل برأسه هواء من خارج ثم كبّت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد وما ذلك لدخول الخلاء وحدوث فيها بان يخرج المصّ منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً لامتناعه على رأيهم بل لأن المصّ اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلاً فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء فتكاثف فصغر حجمه او عاد بطبعه الى المقدار الذي كان له قبل المصّ فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معاً ايضاً هذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يعطي ويثبت انيّته وتحققه ولا يفيد العلم بلميّته واما لميّته اي لمية امكانه وصحته كما ستعرف فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حدّ ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك التوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها يثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصاً عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معيناً ينافي القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يقتضي لزوم هيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان للجزء ما دام جزءاً يستحيل ان يكون مقداره مساوياً لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل بمعنى انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه وقد مرّ ما يدل على انيته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين

لا يتعداه الى غيره لاسباب منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين صح

فالحركة الكمية

في الحركة الكمية غير الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويتداخلها الهواء وجسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده وهو ان تتقارب اجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليها الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منها من مقولة الكيف والوضع وواحد حركة من مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويتداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الغذاء اذا احدث تلك المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة الطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سميناً فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون نامياً لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمواً في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة والمغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يحول كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول لا يمكن اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلاً واحداً في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجاً ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لا يصير بارداً وبالعكس وزعموا ان ذلك بدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيراً وانقلاباً في الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة

مطلب قال الشيخ

الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اى هذان
القسمان من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اى في ذلك
الجسم دائما الا ان يبرز منها اى من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها
وهؤلاء اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه
مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس
ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول المقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك
الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة
في الماء البارد جدا بل وفي الجملة ايضا وانه ضروب البطلان ومع ذلك ننبه على بطلانه ونقول
ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره باطنه او
يقل برده بحيث يدرك صاحبها ليدا لتفاوت وهو بط اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا
فان شرارا اذا صادف جبلا من كبريت صغير كله نارا مشاهدة ويعلم بالضرورة ان ذلك الذي شاهدوه
فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب
ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط
الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء
النار فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزاءه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون
بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وحيث
فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم وقعوا
فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا من تلك المقولات الوضع لحركة
الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان لتكون حركة اينية ولكن يتبدل
وضعه لانه يتغير به نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت
تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف
على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل
حركات الافلاك دورية وضعية ونحو حركة كل جزء منه اى من الفلك حركة مكانية نظر وتامل
فمنهم من قال لا جزء له بالفعل بل بالعرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك اى تحرك
جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال مساوى النصفين لا على الاسفل وتغير
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدا هذا
التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك
ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول
الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن

امكنتها

امكنتها وانها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان
هو البعد بانه يسبح البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف على شيء مع انها
حركة مكانية يتبدل امكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اى التحرك في
الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية
المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون
الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدا المسافة
الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من ان واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل اين الا انا واحدا ولا شك ان تلك الايون الاينية متعاقبة متتالية اذ لو كانت
متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية
واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الانات متتالية وهو بط عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية
والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال للمتحرك في الاين من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد
مستمر هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة
ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة يتعدد بالعرض كذلك يتعدد الايون بحسب الفرض
وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك يمكن ان يفرض
في ذلك الاين المستمر اينان المنفصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض
بينهما ايون اخر كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي
الانات والى انقطاع الحركة والايون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير
قارة ففي كل ان يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير
القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين تعرض فيها يمكن ان تعرض فيما بينهما كيفيات اخر
كما ان كل انين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما انات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي
المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته صورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي
لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اى منع تبدل الصورة
بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها
فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اى ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية
من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء والارض والباقية تكونت منها بالتخلخل
اى برقة القوام او هو اى ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء
او الهواء والباقي تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض

بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال
اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك
البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام
الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم
عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه المستقيمة يصح عليه
الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني
اختصاص الجزء المعين العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم
انما يكون لصورته ذلك الجزء وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور
اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي
لانا شاهدنا ان الاجزاء المتساوية في الصورة في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل
ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد
لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكوينه حاصلا في حيز يخصص به
حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك
الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول
ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ
حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا
لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا
يفيد الوجود فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد يجوز
ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي يدعيها وجواب الثاني
منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوي نسبته الى الكل اذ
يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على
شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتها
على ان القيام ينقلب بعضها الى بعض كما سياتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة
لا يجوز ان يكون تدريجا فلا يكون بالحركة بل كونا وفسادا الصورة لا تقبل الاشتداد بان
يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها
على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل
محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لانه في الوسط
اي وسط الاشتداد والتنقص وفي وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه
لم يكن التغير في الصورة ان لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل

ان بقي

ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها
ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة اذ كانت فيها
ما توجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت
بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيها بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة
منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك
من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما
خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر
وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا
لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية وجود
لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة
على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم
كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم
الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا ما قرر من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدا حركته ومنتهاها
كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي نتخيل افراده على محله مع بقاء المحل
بشخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصورة المقومة بمحالها وايضا
فمبدأ الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها
لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا
اذا كانت من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة
وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع
حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة
للذات الاولى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا
الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان
وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل
لما كان كذلك والبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعته غير مستقلة بنفسها بالمفهومية بل هي
تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للشدة والضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا يعني ان
الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت
مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها
تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة

الاخر فاذا هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف و
كذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من
جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس
اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها و
كما يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم
وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير
في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها
بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء
وهي نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية
لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده بجسم يتبع الحركة اي ثبوته له بتوسط الحركة
فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعة لها واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان
كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان بمتى متاخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض
بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وقال في
الشفاء يشبه ان يكون الانتقال من متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة
وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والمفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان
يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يتم للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يبتدئ له متى
بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال
ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء
الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى
الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال في زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه
يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة
في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا
ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وهو اي متى
كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية
والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل
والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت
بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا

لان التبرد

لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا
الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف
فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من
مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثباتها بل عند انتهائها والحق انها
اي الحركة فيهما تتبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير
فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت وطبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد تنفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل
الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية
كذلك واما القابل فبما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة
في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا

المقصد الرابع

العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية
وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام
كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة بها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على
تقدير كون الجسمية علة اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل
لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان
على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي علتها الجسمية
اما المطلوب فينقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها
فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما المطلوب فيحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه
محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها
لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي يقتضيه لذاته والحركة ليست ثابتة لما عرفت
من انها متجددة مقتضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام بالطبع
فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها
لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق
واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة
ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لرده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف
القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء
احد جزئي علتها اعني مقارنة الحال الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية

مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى تطلبها فلا يكون الحركة
الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملايم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب فكيف يكون هي مع الحالة التي
لا تلايمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الجهة ح اولى من الجهة الاخرى وقد
يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا
ذاتيا يسمى غاية له فان كان له فاذا كان مدخل في اقدام الفعل على ذلك الفعل يسمى عرضا بالقياس
اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد
تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملايما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه
الملايم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا
على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملايمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك
الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها
يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي متجددة غير ثابتة والنفس غير
مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه
ولا ايضا هو التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة
الناشية من التصور الكلي لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء منها
لجزئيات فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية
الى مكان تتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود
جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان
يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة لقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد
وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض
انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها الناسي في المتحرك

المقصد الخامس

للحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن
الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به
الثالث ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتقدم الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس
ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة
واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بحسب الفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها
الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة يكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة
بهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى

المقصد السادس

قد علمت انفا ان الحركة
متعلقة بامور ستة فوحدتها اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها اي وحدة
الحركة كما قدم في مباحث الوحدة اما بشخصية او نوعية او جنسية ففيه اي بيان وحدتها ثلثة

ابحاث

ابحاث احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص
محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها
الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يتحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا
لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة
ههنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة لاختلافه جنسيا موجبا الاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل
قد يعرض له اي للشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتدوح في الفاكهة مثلا فيتعدد
الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول
اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعدد الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة يغاير الحركة في مسافة اخرى
قطعا ويتبع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه
واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا
يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما
بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم
تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة منه اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية
الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يعرض
على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال
فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر انه
اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما وبقي
ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلاف فيهما
مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا
واذا لوحظ وحدة الزمان كانت وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان
اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان اخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته
كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان اخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة
الموضوع بالشخص وهي وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع
الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة اتحد المبدأ
والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى
ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلثة اولى من اعتبار الثلثة اولى من اعتبار الاخرى
والمال فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لا اختلاف واحد
منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة
شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية

متصلة اتصال المسافة ولا تميز فى تلك الحركة يوجب لا ثنينية غير ما يتوهم من استناد بعضها الى
محرك اخر ولا تجرى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف واستناد لاريات الحركة الفلكية مع اتصالها
فى نفسها يعرض له انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها
الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر
المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصين وان كان غيره فقد
تعدد الاثران اعنى الحركتين قلنا يختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية ثانيها اى ثانى الابحاث فى وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر فى الوحدة الشخصية
وذلك لتشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهى اى ما يعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية
هى وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت
الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات
الواقعة فى تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة واذا اتحد ما فيه وما اليه اما فى الكيف فمثل ان
يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القيمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية
الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدإ و
المنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدإ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة
فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت
الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى
اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذا
ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة
فى الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد فى الحركة الكيفية فان الحركة فى كل واحد من هذين المثالين مختلف
بالماهية لاختلاف المبدإ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدإ والمنتهى فى المثال الثانى
ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدإين
انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا فى الماهية قلنا انهما
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا
القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية ولا عبرة فى الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان
الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر فلا يلزم من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا
يوجب تعددا فى الحركة بحسب الشخص واذا لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص فى الحركة فاولى
ولى بان لا يوجبه ذلك الاختلاف فان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون
عكس كلى فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا يختلفان بالنوع من جهتهما كذلك اى من جهة
استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية

ولاعبرة

ولاعبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تنوع المحل مطلقا
يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف
هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج
عن ماهيتها فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد
لا يختلف حقيقته فلا فائدة لاختلاف فى اعتبار وحدة النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف
اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه ولاختلاف بالماهية فهو
عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع فى المعروضات كما ان تنوع
المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها ثالثها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات
بعض ما يعتبر فى الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له وانما هو وحدة ما فيه
فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى
وكذا الحركات الكيفية والكمية ويترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التى تقع تلك
الحركات فيها فالحركة فى الكيف جنس هو فوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهو جنس فوق الحركة
فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى
الحركات الشخصية [illegible] الحركات منها ما هى غير مضادة ومنها ما هى مضادة
وقد علمت فى مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات
المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة ولانها اجناس يجتمع فى موضوع واحد
فى زمان واحد وان امتنع اجتماعها احيانا من الاحيان فلا لماهياتها اى ليس اجتماعها من الاجتماع
فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس
وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير منها اى من الحركات ففى الاستحالة كالتسود والتبيض
فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو
اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك
وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا
فى الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال فى التخلخل
والتكاثف ولكل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفى النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من
الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلنا اشار اجمالا بقوله اذ لها
اى للحركة فى هذه المقولات الثلث فى كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف
فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود
والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف
عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها [illegible] تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه

فانّ الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد
الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك
لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فانّ الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه
طبعًا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك
وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء
والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما طعن بعضهم لانهما منتهيان الى طرف
واحد وتوجيه على ما في مباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد
ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن
المركز وهبوطه عن الهبوط عن المحيط وكيف يكونان متضادتين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان يكون
فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة
الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعًا الى تحت
متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولا لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين
عن قاسر واحد ولا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعًا الى تحت متضادتان مع ان المتحركين واحد
ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية
ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضع واحد ولا بين المتضادتين من الاختلاف بالنوع والتوارد
على الموضوع الواحد ولكون عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه
عارضًا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا
لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها
لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدا يحصل قبلها ولعدم عندها و
الحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة
تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما
كذلك اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبداء احدى الحركتين ضد المبدا الاخرى ومنتهاها
ضد المنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة
لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا
تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتبار
فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد
والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لا لان مبدئيهما متضادان بالذات و
كذلك منتهاهما او دون اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد
لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض بمعنى يختلفان

مطلب حركة النار

لا بالذات

لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسب ايضا كالمركز والمحيط لانهما جزآن اي نقطتان من جسم
بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين
صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة
بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا
حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة
والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبداء الحركة ومنتهاها بحسب الماهية
ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبداء الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى
من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم يكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبداءين ولا بين المنتهيين لا بالذات
ولا بالعارض فان قلت بين مفهوم محل المبداء والمنتهى تقابل التضاد كما ستنبه عليه فبين ذاتيهما تضاد
بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان
هذين العارضين لذاتيهما متأخران عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد
الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدا والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في
الحركة المستقيمة فان لها مبداء متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف
لمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون
مبداء للدور ومنتهى لها باعتبارين اي الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبداء ولا منتهى
للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا يمايز فيه اي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض
من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط
وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل ليكون مبداء من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع
حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق
المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون
مبداؤها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدا الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان
جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتداءت الحركة منه كان مبداء لها واذا فرض سكونها ثانيا
كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفة فقد
ثبت للمستديرة مبداء ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم
في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبداء ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل
هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبداء
ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبداها ومنتهاها
واحدًا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة

تنبيه المبداء والمنتهى اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتا هما اذا نسب احدهما الى الآخر فهم
فتقابلهما تقابل التضاد لا التسلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما
سنذكره واذا نسبا الى ما له المبداء والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبين
ما له المبداء والمنتهى تقابل التضايف فان المبداء مبداء لذى المبداء وذو المبداء ذو مبداء
للمبداء وكذا حال المنتهى وذى المنتهى وليس بين المبداء والمنتهى تضايف فقد يعقل مبداء لا منتهى
له وبالعكس يجوز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود
فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدء الحركة ومنتهى لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما
فى موضوع واحد قلت هما اعنى مفهومى المبدا والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال
انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة فى الاجسام ولا يكون طرف واحد مبداء ومنتهى لحركة
واحدة الا بالعرض وفى الزمانين اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبداها ومنتهاها طرفا واحدا
واما المستديرة فان مبداها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين
فى آن واحد وهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان بالاعتبار وذلك كاف فى كونها بداية للحركة
ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان العاقل فى مفهومى المبداء والمنتهى وما نسبا اليه كان
للتصديق بما ذكر فيه فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبداء والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة
لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو بط اذ كل مستقيمة
فانها واقعة على خط هو وتر لقسى غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة
الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من مبداء المستقيمة الى
منتهاها وذلك بط اذ ضد الواحد واحد كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك
الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضدا
للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشئ منها لا يقال لطبعه الاستدارة واحدة فى المستديرات مع كونها
هى من حيث طبعها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة اى الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيمة فى الموضوع فلا
يكون ضدا ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة
فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان للمستديرة الواحدة
اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر اى
لقسى غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية فى طرفين فلو كان المستديرة الى منتهاها وهو
بط واما الحركة الى التوالى والحركة الى الخلاف فكل منهما اى من الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين
من المسافة على التبادل فان المتحرك من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافة الاسد والسنبلة و

والميزان

والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل
والحوت والدلو فقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة المبتدئة عن السرطان الموصلة
الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور
ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات
متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة قال المصنف
فلا يخفى ما فيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعنى ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى
التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصفين متباينين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبداء
والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا
كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المتحدر من السرطان الى الجدى على التوالى متضادة لحركة الصاعد
من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد
المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان
على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت
المسافة وكانت نقطة واحدة مبداء ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها
واليها وذكر فى المحصل ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين
يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت
المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا
موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات **المقصد**
التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم **بل** هى كم بالعرض
ويعرضها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام **الاول** بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة
الاينية منطبقة على المسافة لانها حالة فيها والمسافة منقسمة لا الى الجزء الذى لا يتجزى فينقسم
الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها **الثانى** بحسب الزمان لانها عارض لها فينقسم
بانقسام عارضها فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان
غير الانقسام الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما فى
المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان
والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة والانقسام بحسبها **الثالث** بحسب المتحرك فان الجسم
هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة فى انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة
بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا بتحليلها فاذا عرض له اى للجسم
انفصال خارجى حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى
كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة

انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب
المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما
متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي
اجزاء مكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة **المقصد العاشر** ما يوصف
بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء
آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك والثاني يقال له
انه متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال
نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه اليه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات
اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فح يكون الراكب متحركا بالعرض
لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظ اذ التوجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة
ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالذرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور
والاعراض الحالة في الاجسام المتنقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها
لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركته حركة ذاتية وينقسم
حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة
فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة
الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك الحركة النبضية لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك
ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها
فيهما اذ يخرج عنها ح حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي
على وتيرة واحدة بلا شعور اذ يخرج عنها ح هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية
والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة
عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بارادة
وهي الحركة الفلكية او لا بالارادة وهي الطبيعة والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او
والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها او هي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور
وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض **المقصد الحادي عشر** الحركة اذا قيست الى حركة اخرى في سرعته
وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة السريعة اقل و
اذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان يساويان للسريعة و
لذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة وهي التي
بالعكس فيقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت
مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اي ليس كل بطوء بتخلل السكنات بين الحركات

ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها الاكثر
في الزمان المساوي يعني اذا فرض تساوي الحركتين
في المسافة كان زمان السريعة ٣

والا لم يحس

والا لم يحس بحركة الفرس وان فرضت سريعة جدا واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة انه البطوء
لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات
المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدو كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه
خمسين فرسخا كان حركته هذه ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة لانها قطعت في المدة
المذكورة ربع الدور وهو زايد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة
سكناته اي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد
زيادات حركة المحدد لا محالة وانه اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة
سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة
مثل هذه الكثيرة الف مرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس منه الحركة اصلا وهو باطل قطعا
لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته واعلم ان دلايل ابطال الجزء المبنية على عدم لزوم تخلل
المتخالفتين بالسرعة والبطوء وهي ستة كما ستنتهي النوبة اليه اي الى ذكرها تدل على بطلان
هذا يعني كون البطوء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فهذا
وهو كون البطوء للتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا
اي من تلك الدلايل الستة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها الشرقي
وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى
ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينقص
اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل
وان تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزءان متساويين في المقدار
ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع
حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ وبلا تخلل
ساكنة ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان
كذلك جاز ان تدوم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز
عندنا لان جميع الموجودات مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هي القاضية
بعدمها اي بعدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي
اي حركة الشمس والظل تستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا
يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال
بل هو معدوم بقضاء العادة ومنه اي مما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم
علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات
في الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها او لم يوجد

سكون فيثبت ان السرعة والبطوء بلا تخلل ٣

قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحيان
مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة
عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يكون تحرك الحجر في حيز وتمكنه
في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون **تنبيه** الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا
بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة
لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن
قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد
والتنقص **المقصد الثاني عشر قال الحكماء** علة البطوء اما في الحركات الطبيعية فممانعة
المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء بطوء الحركة
كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية
فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك لانه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكبر و
اعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة القاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء
وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في
مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة
تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا
يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاكبر على
تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة
مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معاوقته على معاوقة
الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر **المقصد الثالث عشر** ذهب بعض الحكماء كارسطو و
اتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد
قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك
لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع
على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فيكون الاولى
منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين
في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا ففي النصف الاول من ذلك الزمان
ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا
في النصف الباقي ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك
الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول
به شيئا فشيئا ثم للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة

يجب وجودها

يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك
الآن مع حدوثه فان ابتداء الحركة واستمرارها الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول فكذلك الميل
الموجب له آني اي حادث في آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم
تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة
ايضا منها وذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون والجواب ان الوصول
في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع فانه هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد
حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين
كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال وانما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم
ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا
نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ الزمان لحركة الرجوع و
اعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء ان المتحرك الى المنتهى ثم يصل اليه في آن واذا تحرك عنه
بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا (موافقا) ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان
واصلا الى المنتهى ومباينا له هو موجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه
القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا منه وابطلها الرازي
بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق
فيه على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة
نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق على المتحرك انه راجع ومباين
نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو
حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض
حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة
المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الايصال الى الحد والتنحي
عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمص قرر الحجة التي
اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة
اجتماع الميلين او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول لا موجبة
فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة وقال الجبائي
لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيصعد
المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب
فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من

من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا
مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او باعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون
تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق
مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع ان غيرشامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون
لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرض ان صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الصاعدة والهابطة وذلك يوجب
وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان
الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة
المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
الذي ذكر من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي فوق الجبل وقالت المعتزلة لا سكون
بين الحركتين اذ لا يرجحه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي
على اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل المولدة هو الحركة السابقة عندي فالحركة الصاعدة
توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بين الاعتمادين وقد مر ذلك
في مباحث الاعتماد **المرصد الخامس** في الاضافة جعل المراصد الرابع في المقولات النسبية و
استوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة
واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة **المقصد
الاول** الابوة وهي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وهي الاضافة التي
تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال للذات الا بالمعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا
يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف
يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما **تنبيه** قولهم المضاف ما يعقل
ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي هي بحيث
يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان
يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقلها
الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب ويبقى هذا القول يتناول
المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب فاما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس
لها عرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا
بالقياس الى الغير على الوجه الذي تحققه فان المركب مشتمل على شيء اخر كالانسان مثلا **المقصد الثاني**

في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك ان نزول الخردلة راجعة وجب وقوف الخردلة ليتوسط السكون بين حركتيها ٩٤

للمضاف خواص

للمضاف خواص الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما
في الذهن او في الخارج وجد الاخر فيه وكلما عدم احدهما عدم الاخر فيه فان قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر
بحسب الزمان فانهما متضايفان مع المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر
الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن فان التقدم و
التأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما
ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالد
فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما
فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما ننبهك عليه الخاصة
الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه اي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة
الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا
اليه يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضايفين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى
الاخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينتسب الاخر اليه ايضا فكما ان الاب اب للابن وانما اعتبرنا الحيثية
وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب
لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هو للمضاف المشهوري اعني المعروض
الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا
نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة والمضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى
يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان
له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اي للمضاف من الجانب
الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين مع اضافة وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر
اي المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس والضابط في معرفة
طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعت
ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعت ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة
فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع
الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا
المقصد الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها اي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها
بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل ملحوقها الغير
وتخصصه ويفهم ذلك اي تحصلها تبعا للملحوق تارة بان يوجد الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة
على تعلق الملحوق والمحوق وليس في ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن

حسب

ومن معروضها وتارة بان يوجد الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص لشئ واحد مقيد عارض لذلك
الملحوق وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد وللموافقة في الكيف غير الكيف
المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من جهة انه في الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة
متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت في طرف
محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول تحصيلا كان او نوعيا
ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت في طرف مطلقة اي غير محصلة
ففي الطرف الآخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة
هذا الضعف فظهر ان اي المضاف بين عرف بالتحصل والتعين عرف الآخر به لكن هذا اذا حصلنا
نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم
تحصيل المضاف للمقابل له فتحصل الرأس حتى يصير هذا الرأس فاذا حصلنا ذلك العوض من حيث
انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا
الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الرأسية وجب ان يتحصل الاضافة في الطرف
الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين المقصد الرابع يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه
الاول اما ان يتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان يتخالفا كالابن والاب فان البنوة
والابوة متخالفتان في الماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان ضعفيه شئ
واحد يكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية
شئ واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة
موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق وكل واحد من العاشقية
والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة او لصفة في احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة
موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة
يقتضي اتصافه بها والا فالمعدوم لكونه معلوما صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة
حقيقية اصلا اي في شئ من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار
متيامنا وكذلك المتياسر الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب
والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكات كالعلم والخبر وفي الاتحاد
كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه
هو هكذا يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة وهو ظاهر واما من القوة
فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع
واما التي بالمحاكات فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة

الكتاب

الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي
الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موضع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية
المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها للواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن
والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف
كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا
والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون من الطرفين
اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او
من احدهما فقط كالمبدائية او لا يكون لها اسم مخصوص لشئ من طرفيها كالاخوة التشاكل
قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير
او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء
التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضئ على الضوء الفايض منه وتقدم
حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم بالزمان والا لزم
ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك لاجل تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم
بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه
لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة على حركة الخاتم
وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليه تقدما ذاتيا وظاهر
ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالمرتبة بل لانه وجودها او وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه
ناوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا
ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية الثاني
التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذات الواحد معا والا تم
له اي الاثنين ذات الاثنين سواء فرضناهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان
التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون ساير علله الناقصة
والمشهور في كتبهم للقوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجوب المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر
المستجمع بشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع
وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي
على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج
المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج والثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى عليه السلام
على عيسى عليه السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا الزمان ومعناه ان موسى عليه السلام

ومن اقسام المضاف التقدم
مطلب التقدم على خمسة اوجه

وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى عليه السلام فالتقدم ههنا
صفة للزمان باعتبار الوجود والاحتياج والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم
بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى
مبدء معين والرتبة اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة
على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه
في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي
التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بما يجعله انت مبدء فقد نبتدئ من
المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدأ من الباب فينعكس الحال وقس على
ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ
فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان
بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران
واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين على التقدم يجوز اجتماعهما
بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظ فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء
الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم
التسلسل في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان
وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه
المتقدم والمتأخر وانه اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا بعرض ولا بالذات الا للزمان فاذا
اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان القسمة
تعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا
لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في
مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبني لابحاث كثيرة
بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزماني المستلزم لقدم الحركة
والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه
والمتكلمين لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزماني على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع
المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان فتأمل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا
تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء في الحصر اي حصر التقدم
في الانواع الخمسة وجها ليس حصرا عقليا والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم دائرا بين النفي
والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول
لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من

غير عكس لئلا يلزم الدور فالمتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر
الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود
دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه
اما ان يكون مع اشتراطه اي اشتراط وجود المتأخر بعدم الطاري عليه اي على المتقدم ام لا فالاول
التقدم الزماني لان المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطاري عليه
فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد
عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر
والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بعدم الطاري على المتقدم بل يتوقف وجوده فقط هو التقدم
بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني
التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف
اولا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة
ربما يقدم في المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور
وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل
زمان الوصول الى المتأخر تنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان
ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو
المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح
عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من
عكس الامر نظرا الى عارضهما فانه كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه
مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثاني ان جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان
للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففي التقدم الذاتي كونه مقوما اي جزءا داخلا في قوام المتأخر و
في التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة
كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية
بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة
والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب
والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في رتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين
شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة
بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة
والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشأنها والله اعلم

الموقف الرابع في الجوهر

فيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم

المذكور في صدد الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث
متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدد الموقف الثالث بطريق
المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود
متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة
اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه
والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف
والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل
التاثير وهذا التقسيم الذي ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا
هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يبين ان الحال
في الغير قد يكون جوهرا او هو ممنوع فان الظاهر ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب
من حال ومحل جوهريين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما
حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اي من هذين الشيئين
المتباينين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا اجزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر
آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما
جسما ولو اوردنا اراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال بعينها الاشكال المذكور
نقول وانما يتم الى آخره قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا وان لم يكن جسما
فاما جزؤه واما ليس كذلك فان جزؤه فان كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة
وان لم يكن جزءا منه فان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء
ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب
منه لم يكن فيه الا جواهر فرد مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة
الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون
جزءا للنفس او للعقل قال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما عرفت لانهم
نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالته وح فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة او
اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين
وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة
مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه
اي الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع
قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تاليف على حدة فهما جسمان
لا جسم واحد وليس ذلك نزاع لفظي راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه

الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد
ثمة اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة وهو الاتصال او التاليف كما اثبته المعتزلة
او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل
واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له
باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع
ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون
هناك لا محالة جزآن ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد
في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره
اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من
الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان
مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع
اذ يتركب عنه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان كالمربع لان الشكل الكرى وسائر
المضلعات وما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث
لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد
منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا
فاذا له شكل لان الحد المحيط به اذا كان واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المص
وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان تحيط
به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا انفرض فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم ارادوا به انه لحجمه ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه
والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه وسووهما الا فعلا فان ما له مساحة امكن
ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقته

واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفته ويطلق لفظ الجسم
عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم
الطبيعي منسوبا الى الطبيعة هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام
وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة
وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما
لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب

فلا يكون ذلك مخرجا عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم واذا ليس لانه لم يصح
تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده دون الفرض الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا
القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت
موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بالعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان
الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عموديا عليه لا يميل
له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا
فان قام واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى
كبرى وتسمى المنفرجة هكذا منفرجة وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان نفرض
فيه بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق اى لا يتعين
لفرضه جهته وهو الطول ثم نفرض بعدا آخر في اى جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة
وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين التصور
غير واحد اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ
يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق وهذا القيد اعنى كون مقاطع الابعاد الثلثة على
زوايا قائمة لم يذكر لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة
متقاطعة لا على الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان نفرض فيه بعدان يتقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض
فيه بعد ثالث مقاطع الاول الا على حادة ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا
عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط
المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب
ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف اى على كونه
معرفا فاشكال الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها
بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا
ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية
تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون
بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك لان الجسم في بادى
الرأى هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فلا يثبت
الا بانظار دقيقة فاعوان هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود تعريفه

الشك الثاني هذا الحد صادق على الوهم ولذلك تسمى الابعاد التخيلية الموهومة جسما تعليميا
فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى
الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياها في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم على ان
هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى
ذاته بل بسبب الابعاد المتوجه وعلى كونه حدا مقابلا للرسم شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية
الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لامتازت انواعه
بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان
الجوهر يكون جنسا لها لا تمام المفروض فلها فصول اخر جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع
الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر
ان يكون جنسا للفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في الموضوع
ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق الاول الموجود وانه عارض للموجودات بل من المعقولات
الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني كونه لا في موضوع وانه عدمي لا يصلح
للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية بسيطة
لا يتصور لها اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء
جنسيتها الشك الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على
اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية
فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا
موجودا فعرض اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات
اى بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له وليس
والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك
وهي نسبة يقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لذلك القابلية فينتقل الكلام الى القابلية
الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب في هذا التسلسل
في الآثار اى المعلومات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة
للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان الامور المتسلسلة
موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب
عنه اى عن الشك الثاني بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو
الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم الابعاد
لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم
القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس

فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود فلا فصل
واما افراد ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور
في شك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والان اوان تتذكر وتتنبه
بما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا يتعين
ولا تتحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل
صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مما يتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في
الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي نفس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض على تقدير
موجود لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو ليس قابل الابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في
الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل واقمناه مقامها
كما يقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقايقها كالناطق والاحساس والمتحرك بالارادة على
ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل لذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية
المجهولة هذا التصور ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك
التعريف حدا حقيقيا اولا وثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه
في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم
والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا
لكونها منسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا تقع فيها غلط اصلا والمخالفات
فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن
والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك
ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح ولانها ايضا تعيينية تفيد النفس اذا اعتادت
بها ملكة اي لا تقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل
اليقين فذاك وان لم يمكن في العلوم الظنية اذا اجتهدت في تحصيل الظن القوي الاقرب
الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد
الاخير ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما
اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة
من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه
في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت ان اشاعرتهم قالوا
الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق
قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط
لجسميته ولا شك في ان الجسم ليس جسما لما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد

في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لا دخل لوجوده للماهية وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها
شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد
وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها
الجسم وهذا ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا في نفسه لا منفصل
فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء
لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انقلبت الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس ونقول المراد
بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم
والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع
الفساد الذي اوردوه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم
من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي تقرير مذهبه
وابطاله ايضا وقال الجبائي يتألف الجسم ويتحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان
يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى
فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها
وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب
احدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او
ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف منهما اي من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة
ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد
والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم
ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فنعدق الى ما يجري من المباحث المعنوية
ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية
من المعتزلة تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء
بط لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض
الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا اخر لان هذه اقوال لا يساعد عليها اللغة بل تخالفها
فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة
ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك المقصد الثاني ليس الجسم مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجوهر مطلقا اعراض مجتمعة
هذا بط لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه
الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل
عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامه بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به

مطلب والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة

وما ذكرناه تنبيه على البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد
منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من
الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر
فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز وزيفه الا بتجويز
بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها
في صفات نفس الجوهر مع التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة
فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نم ان الجواهر
متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل
على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة
فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا
ان الاعراض لا تبقى لما مر والجواهر باقية لما سيأتي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض
غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجوهر يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا محيص
لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى تلك الجواهر اذ لو كانت
مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه بط بالضرورة
واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض
متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤتلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل
الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي
اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد
الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كالمتضائفين **المقصد الثالث** الجسم اما مركب من اجسام
مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط
وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة
والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل او لا توجد
كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء
التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول
بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم
عن تميز طرف منها عن طرف اخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء
اذ لو كانت الاجزاء متجزية اي قابلة للانقسام لو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة
بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله

ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود
بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل
ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني ان الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الامتناع
الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكسافوليس من الاوائل الثالث الاجزاء
كلها بالقوة ومتناهية ونسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها
بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات
الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك
انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما
اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى ما لا يتجزى
قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل من افلاطون من ان الجسم
بالتجزية ينتهي الى ان ينمحي فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان الانقسامات يمكن ان يخرج من
القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا
يمكن فرض انقسام وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يجعلون
اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة ومتعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي
الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب
خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل
بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع
الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها كما هو مذهب الحكماء وان يكون بعضها حاصلا فان قلت اذا
كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة
في نفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات
سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهذه
احتمالات عقلية لا مذاهب **المقصد الرابع** في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان
النوع الاول ادلة بينة ولاها ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يقبل
الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل فرضيتين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة
بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني
تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة
لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي بط فالشرطية اي استلزام
المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر والا كان

اى بطلان التالى بيّنة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم يعنى ان وحدة الشىء عبارة عن عدم
انقسامه فلا بد ان يكون مفهومها عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل
اثنينية حالّة فى ذلك الشىء وهذا الوجه مبنى على ان الوحدة صفة وجودية سارية فى محلها
لكن الظاهر انها صفة اعتبارية عند المتكلمين متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا اورد عليه القسمة
زالت الوحدة الوجه الثانى لو كان الجسم القابل للانقسام واحدا فى نفسه متصلا فى حد ذاته كان التفريق
الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالى اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام
بهوية هى متصلة فى حد ذاتها واحداث بهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين فى تلك الهوية الا
تصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما
واحداثا فان من المحال ان الشىء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين
متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه اى اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر
المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين اخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه
استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع
الاجزاء فى الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة
وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وفى ذلك اى تمايز
مقاطع الاجزاء التى يمكن فرضها يوجب التمايز فى تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة
فى الوجود لم يختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية
يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا واما الثانى
وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة اجراها
ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل
كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها فى زمان متناهية اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع
نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه ولم
يلحق السريع البطىء اذا تواسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية
لا يمنع للسريع قطعها الا فى زمان غير متناه فلا يلحق البطىء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع
المسافة المتناهية فى زمان متناه وعدم لحوق السريع البطىء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة
مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام
التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك فقد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض
ولا حاجة له الى هذا المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة
غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على اجزاء غير متناهية فتقابل اجزاء المسافة بالزمان
معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه

لزم ذلك من حيث لا يدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم
بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود فى الشىء بالقوة وبين ما هو
موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لا يتناهى حاصل فى الجسم بالفعل فصرح بان للجسم
اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا
فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة
للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما عين مثبتو
الجزء على القوم بالطفرة اجاب بانها ليست بابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالزموه
الوجه الثانى انه اى الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين
المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فاستحال ان يكون
اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد
البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان تالف وضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض لا بد
ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
من تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه فان الجسم له حجم ممتد فى الجهات
ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف يفيد زيادة حجم فليجعل التاليف من اجزاء متناهية
فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او
غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة
من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد فى العدد الا ما هو منقسم بالفعل
لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون العدد عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك
ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية
فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فبطل الكلية التى اعادها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع
وما ذهب اليه انما هو فى الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا فى ضمن تلك
الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيه اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية
نقول و هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد و
اجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد لان الحجم المؤلف من الاجزاء المؤلفة
المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة
متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة
المتناهى الى غير المتناهى هذا خلف فلا يكون شىء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء
غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل ولا يصح ان يكون نسبة الحجم
الى الحجم نسبة الى الاجزاء لكنه بط كما عرفت وهذه الوجوه الثلثه لا تبطل القول بكون الجسم

اجزائه بعضها الى بعض واذا كان التاليف

متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس
مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر النوع
الثاني من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه اذ يبين تركيب الجسم منها اى من الاجزاء لا تتجزى
ابتداء اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك
الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر انفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات
وضع لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام
وتماس الجسمين الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة و
انها تتماس بامر موجود منقسمة في الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين
في العمق او كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما والا يتسلسل
بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين متماسين بامر
منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا
ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها
اى النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم
انها لا تنقسم اصلا فلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك
الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم لا اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان
له محل لا ينقسم ولا فانقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا
كان له محل آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اى غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى
وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له و
هكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان
النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض
لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم
فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة
وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد لنا
منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي منها
له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر له لم يوجد شيء منها
قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها
لا تنقسم بوجه ولو فرضنا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعده لان الحركة
غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها
حاضرا بل بعضها هذا خلف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من

[illegible] ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة

جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي
هي للجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اى انطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض في احديهما جزء انفرض بازائه
من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة غير منقسمة لانه
لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة انقسمت الحركة عليها اى ذلك الجزء من الحركة
فان الحركة الى نصفها اى نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به
مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة
في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل
الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتابه الاول
على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو
انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت
جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان
الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس بها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين
لا انها اصغر من جميع الحوادث الوجه الرابع يفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لا مكان
الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة
بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة
المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة هذا
خلف فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض دحرجها على السطح المستوى
بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة و
الحال في الاجزاء التي في اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست
السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة
للاولى متصلة بها والا لكانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين منقسمين الا بطريق
الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها
التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقطة متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت
لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة
على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف
المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذا ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة
فيلزم تتالي النقط الاخرى في آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى وهكذا كلها

ثالث
حكيم اقليدس

واحدة فهو خط او في اكثر معنى تميز في جهتين
فهو سطح ولا انطباق اى ولا انطباق ما به
المماسة من الكرة على السطح المستوى

على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق
لحركة الدحرجة فلا يلزم ثبوتنا الى النقط والآنات **الوجه الخامس** نفرض خطا قائما على خط ويمر الخط الثاني
فانه تماس الخط المار فمرور جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة
لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون الا نقطة فالخط
الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذا السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة
وهو المطلوب ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما فى جميع الجهات كما
والسطح والخط والنقط لا يكون اعراض فكيف يتصور حركة خط عرض على آخر مثله **الوجه السادس** لو
لا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون
اجزاؤهما الممكنة سواء لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية ح وهو بين ويرد عليه ان الاجزاء
فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة
فلا استحالة **الوجه السابع** لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان يقسم الخردلة الى صفائح
غير متناهية فتغطى تلك الصفائح وجه الارض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى
وانه ضرورى البطلان ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى
الفعل وجود ايضا قال وبعض ذلك الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب
الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه حلا ففيه للمصنف اقناع وطمأنينة باطن فارجع انت الى ايضاً
فى الاجوبة التى مر ذكرها **المقصد الخامس** حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل فى نفسه
قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب اى وليس بمركب من اجزاء لا يتجزى انواع اربعة **النوع الاول**
ما يتعلق بالمحاذات وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر
جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما فى جميع الجهات واستحال
وجود الجزء الذى لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهرين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف
النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية
لانقسامها **الوجه الثانى** انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها الشمس فلا
الوجه المضيء من تلك الصفحة اى الوجه الذى يلى الشمس غير الوجه المظلم اى الذى يلينا ولهذا
ضرورى فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم
منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون شىء واحد غير منقسم فى ذاته اطراف وهى اعراض حالة فيه
ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا اذا كانا جوهرين فهما جزءان للذى
فرض غير منقسم واذا كانا عرضين فاما ان يكونا حالين فى محل واحد متمايزين فى الاشارة فيلزم
الانقسام ولو فرضنا تمكن ان يفرض فيه غير شىء كما تشهد به البديهة **النوع الثانى** ما يتعلق
بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء

لا يتجزى هذا خلف لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان يكون
مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن ههنا تركيب ح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء فى وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما يماس الوسط احد الطرفين غير ما به الطرف الآخر اذ لو كان متحدين
لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه
غير منقسم لا يقال لا نسلم ذلك اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك
الاجزاء لانا نقول بطلانه ضرورى فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يتداخل
مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم التداخل جدلا فيكون حيزهما اى حيز المتداخلين واحدا
ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء
بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم
زائد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات
الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذى
ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة
بينهما فلا شك ان الملاقى من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقى منه عند المداخلة التامة فيلزم
الانقسام فى كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان
التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء
الخلقة بان خلقت كذلك فلا **الوجه الثانى** لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء
لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما والملزوم حق فاللازم ايضا حق اما اللزوم وبيان فانه يكون
الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اى لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشىء منهما والا لم يكن واقعا
على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه لاحدهما مماسا وببعضه للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة
الملزوم اعنى وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اى الجزء لا يتجزى على تقدير وجوده
يتحرك من جزء مثله الى جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او فى الجزء
الثانى وعند كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اى كونه فى احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه
فى الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه فى احدهما
وفى الثالث اعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب الثانى من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا
من اجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا
اى تحرك كل واحد منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك
التحاذى انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء فى السرعة والبطوء وهو اى منتصف الخط
ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تامل صادق
الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض في بين الجزئين كليهما من فوق كل منهما من طرف

من طرف الخط ثم نفرض انهما تحركان اى كل منهما الى صاحبه حركة سواء يلتقيان لا محالة فى الوسط وهو الجزء
الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هواى الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما مفاعليله وربما يمنع هذا
بانهما اى الجزئين المتحركين يقفان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين
معًا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما **النوع الثالث** ما يتعلق بالسرعة والبطوء حاصله
احد الامرين لازم اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء
واما تجزى الاجزاء التى لا تتجزى فانهما لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت
وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف
ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطوء فثبت الثانى وهو تجزى الاجزاء التى بيان احد
لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءًا
منها فالبطى لا يبعض لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات فهو اى البطوء اذن يتحرك
فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطى وهو الاول اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات او اقل
من جزء اذ لا محال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو
الثانى من الامرين الذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثانى الطريقين المذكورين ان يتحرك
حركة سريعة وحركة بطيئة مثلا زمانين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى
فتعين ح عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اى تلازم هاتين
الحركتين دليلا على ذلك اى على ان البطوء ليس لتخلل مستأنفا كما نبهت عليه فيما مر واذا
كانت الحركتان مثلا زمنتين فعند ما يقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى
السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل لزم التجزى وهو الامر الثانى وذلك اى تلازم السريعة
والبطيئة حاصل فى صور ست الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها
فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان
اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر متعددة
بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها
فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط
اطواق متداخلة متفاوتة فى الصغر والكبر والطوق العظيم منها مركب من اطواف هذه الخطوط
فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الاخر وكذا اذا تحرك
الطوق ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها فيلزم تفكك الرحى عند تحركها
على مثال دوائر محيط بعضها على بعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه في التصلب
عند الوقوف بحيث لا يمكن ان ينفك منها جزء ما بلغ السعى وذلك الذى ذكرناه من تفكك
الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالفعل جائز

بعدمه

بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل طحن الغرائب و
العجائب ليثبت مذهبكم الصورة الثانية فرجار له شعب ثلث فيثبت واحدة منها وتدور اثنتان
حتى ترسما الدائرتين الداخلية صغرة والخارجية كبرة ولا شك ان هاتين الشعبتين يتمان الدائرتين
معًا وهى مثلا زمان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين هٰهنا مع عدم التناثر والتساقط ابعد من
الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم
دائرتين احديهما بعقبه وهى اصغر والاخرى باطرافه وهى اكبر وان شئت فافرضه اى الدائر على عقبه
مادا ذراعه فراس اصبعه يرسم دائرة اكثر بكثير من الدائرة التى يرسمها عقبه وحركاتها متلازمتان
لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن
نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزء اجزاء كيف ونفرق الاتصال لو جب الما مع انه لا يحب الما اصلا
وان شئت فافرضه اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة فى الفلك فى كوكبين يدور احدهما قريب القطب و
الاخر على المنطقة فان حركتها فى رسم الدائرتين مثلا زمتان والا لزم الانخراق فى الافلاك وان لا يكون
موضعه بالشدة والاحكام الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المفروضة حذائها فان الظل يقطع با
لانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس فى هذه
المدة تقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لان الشعاع
الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة
الصحيحة وو قوف الظل من الحركة تحرك الشمس يبطل الاستقامة من الخط الشعاعى لان الشمس اذا
فى ارتفاع قد وصل منها خط شعاع مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت
الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا
على حاله وقد يتغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا
بركن ذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين لساقى سمت
واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة ولو على راس حبل مشدود طرفه الاخر بوتد فى وسط
البئر مع كلاب يصله ذلك الحبل عند الوتر ويعذبه فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معًا فالدلو قطع
مسافة فى البئر حين ما قطع الكلاب بصنعه من غير وقوف الكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة و بطيئة
وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة
جزء يتحرك جزء على خط متحرك بجزء اخر فى جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا مركبا
من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كانتا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء
ا و ه واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته
هكذا ز

د ه

فاذا تحرك د بحركة د ه على خط ا ب ج من ا الى ب فقد تحرك ه تلك الحركة
من ب الى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان اى ز مقابلا لا ا فى ابتداء الفرض لـ ه

اي تحرك ز من د الى ه وان كان مقابلا لا ب ابتداء لكنه الآن مقابل لج فيكون د ح مقابلا لا ج ايضا
فقد تحرك ز بمجموع حركتيه الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز
و د كانا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبت
حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركتيه
جزءا واحدا يكون بحركة اقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء **النوع الرابع** ما يتعلق بالاشكال
الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء
ويجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاقل لذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا :::: فيكون
كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين يراد به ايضا اربعة اجزاء
لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع
فالقطر كالضلع في المقدار وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر
الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى
بالعروس واذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية
العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول
بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين
من اجزاء القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه ح سبعة اجزاء هي الاربعة
المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثابتة بين جميع تلك الاجزاء الاربعة لان وقوع الفرجة
في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة لاشتراكهما في جزء واحد و
مساواة القطر لهما معا باطل حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها
اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه **الوجه الثاني** مثلث قائم
الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس
على ان مربع وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع في
المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة
عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من
ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم
الجزء الى الكسر الذي يتحرر به الجذر المذكور **الوجه الثالث** هو المثلث لقائم الزاوية اذا
راس وتره اي وتر قائمة على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ومددنا رجله الى
من الطرف الاخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح يمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار
فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود انه كلما ينحط راس الوتر عن شيء
من هذا الضلع يخرج عن ذلك الضلع شيء اي يخرج رجله عن ذلك الضلع شيء وكذا الى ان يصل راسه

الثالث

الى اسفل الضلع المنصوب واذا كان ما يخرج به اسفله مثله اي مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان
يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا
الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو اي هذا الفاضل مثال الضلع
الاخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس
والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يتجر اليه اقل مما ينحط عنه فان الخط جزء لجزء اقل من جزء وهذا
الوجه يليق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما •
الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الدائرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما بين في
قولنا اذا فرضنا دائرة فلو كان يحيط بها مركبا من اجزاء لا يتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها
حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان يحذب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله
على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط
في جهة محدبة اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء ايضا
لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على ان نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين يقدر ما يسع
جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب
المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك بالخلاء اي كل واحد
منه او بعضه اقل من قدر يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما لا خلاء بان يكون
ظواهرها متلاقية كبواطن مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدائرة وباطن
الدائرة فانها قد يطلق على محيطها كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة
بها لانطباقه عليه فظاهر المحاطة ايضا كباطنها كما عرفت في المحيط وهي اي الدائرة المحاطة كثانية
ورابعة الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها و
لا يخفى والاظهر في تقرير الوجه ما ذكر في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى
دائرة لانا اذا جعلنا دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها
كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيطة
باطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه فظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه فظاهر المحاطة بها
كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة
بينهما الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم محيطا فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة حدا
على اجزاء الدائرة المعروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى في ظواهرها مع تلاقي بواطنها
فيلزم الانقسام لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التي لم يتلاقى فظهر ان امكان الدائرة ينافي وجود
الجزء **الوجه الخامس** ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها
زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين ينقسم الى غير

برهان قليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول م

النهاية وانه ينفي الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في ثالث المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف
فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وتركبه من خمسة مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني المقصد السادس في تحرير
مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطبائع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا
لا ينفصل الى اجزاء لا يتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد
ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل له فيه اصلا كما هو عند الحس وقابلة للقسمة الغير المتناهية
اي لا يصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم
ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهي قسمته اليها اليهما
فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان
القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام
اللينة والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلهما الا بالقياس الى غيره كالسواد
والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذيين واما
بالوهم والغرض هذه الثلثه وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمنع عن القسمة الانفكاكية مانع
نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد ما يحتاج اليها
في القطع او صغر متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر اما القسمة الفرضية فلا تقف
ابدا وقد بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهي الفكية او لا
وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية
وانما ذكروا الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على غير طرف عن طرف بغاية الصغر فتقف بخلاف
العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبر والصغر والصواب ان اختلاف الاعراض
لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل
في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى انفصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء
وح يقال الانفصال اما في الخارج كما في القطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف
الاعراض او لا بواسطة كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسم ثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية
منقسمة الى قسميها او غير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى فرضية ووهمية ايضا وينقسم
الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه بجعل
باختلاف العوارض قسيما للوهمية المجردة كما في الكتاب وعليك بالتثبت في موارد الاستعمال
المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط
متصل واحد في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في آنيتين
فيه اتصال وجوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه نسميه الصورة الجسمية وندعي انه اي ذلك
الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى

انه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرء عليه الانفصال
زال اتصاله وصار منفصلا وح يقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى و
ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل لا بد ثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما
مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين قالوا بل القابل للاتصال والانفصال بقاء
كل منهما ونقول كل قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال
غير الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا
الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي يحل فيها
الصورة الجسمية فانه كان ح طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا
واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان ح متصلين وتلخيصه
انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات
المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد اتصالات مختلفة
بالتشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة
والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها
اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها واذا كانت كثيرة كورود الانقسام كانت
منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولها اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم
ان يكون للهيولى هيولى اخرى فتنتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو
اي الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل
للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها
اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني انه
اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيء ان الاتصال المغاير وما
قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها
بحسب ما يفرض لها من الاتصال ومقارنتها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة
الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة
ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة وانما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة
الا بالصورة فهي متصفة بها بتبعها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر في اثبات
الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذي مقراطيس واتباعه مبادي الاجسام البسيطة اجزاء صغار
صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل
في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصال عن افتراقها وكل جزء منها
متصل في نفسه كالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي

يقبل الانفصال الانفكاكي كالماء مثلاً غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك
المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار
يجتمع ويفترق ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء التي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم
اما ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي
دون الانفكاكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه
الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها و
مقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء
القابلة للانقسام الوهمي يحدث به القسمة الوهمية الاثنينية لكون طباع كل منهما طباع الآخر
وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب اليه
هذا القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر من
الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال
الواقع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون
مشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين
الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه
وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته
وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المط الذي هو اثبات
الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الصغار متوافقة في الماهية كما
اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع
واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق بابرهها لا يجدي في امثال هذه المباحث
وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص كل
منها مانعا من ذلك القبول او تشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين
فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا سد قوي لما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر
النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المط
وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهو عارضان للجسم
خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حين يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل
له فانا من وراء المنع اي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه الالتزام لثبوت امر غير قابل للاتصال والانفصال
ايضا ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هو الاتصال المقبول والاتصال اذ الصورة
الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين ثبوت الجزء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم

اي حقيقة

اي حقيقة بل هو الجسم في بادي الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل
هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر
مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم
ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل
قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة بمعنى
انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما يتحلل الاجسام اليه
هو هذا الجوهر المتصل في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما
للجسم بالكلية وايجادا للجسمين الآخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وههنا سؤال
يستصعبه بعض وذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزء الجسم كما زعمتم فزواله الذي
هو الانفصال يعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني
الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان ينتفي مع زواله واذا انتفى معه
فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال
جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السؤال
مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم
قبول الامتدادات الثلثة وهو لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال
هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما
للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا تشكل الجسم باشكال مختلفة مع بقاء صورته
الجسمية منظور فيه بعينها وهو ان الانفصال كما ينافي الاتصال الجوهري اذ لا ينتفي معه الصورة
الجوهرية المخصوصة كما ينفي الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله
جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا
يثبت الهيولى بما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من
الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة
وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين تارة اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ الماهية الجسمية
دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين
عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان
او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات
التي يتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا
متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي كان فيها منفصلا
اصلا حتى صار شخصا واحدا اشخاصا متعددة اي ذا الشخص كان متصلا اتصالا وحدانيا

مطلب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما يتحلل الاجسام اليه

وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير
وثم امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان
ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة
كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية بزوال وبنا
جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك اي كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه
ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا
ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها بظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته
لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قدره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع
في مسلك الانفعال فقال تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان
كل جسم فهو من حيث جسمية موجودة بالفعل ومن حيث مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط
يكون كذلك لان الواحد من حيث واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود
لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد لا يرى
ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استعانوا
في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور
قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه
وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود التعقل للمقدار الا انها لا يستلزم
مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر وبالكون
والفساد وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى
وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها
ضلعا وليس هي الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعينوا بها مبني على وجود الهيولى
فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول
في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال لزم
اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك
وايضا فالصورة الجسمية ح مثل لها فكيف يحل وايضا ان احتاجت الهيولى الى المحل لزم التسلسل والا
كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك اي الحصول على سبيل الاستقلال
بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا
جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا
فلا يختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق
ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا

مطلب والمعتمد في نفي الهيولى

لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار
حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسم بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها
فيكون موصوفها لا صفة لها وقد يقال في نفي التفعل وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعلقه تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم
ولا نعقل الهيولى ويحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم
اذا كانت حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى
احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاتعاب اذ تلك الحجة التي هي المعقول عليها في اثباتها اعني
مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها الا لما يقبل الانفصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام
لا يقبلهما كالفلكيات على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال اي
الصورة الجسمية المتصلة في نفسها بالجميع اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت
جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة
فلكية الى غير ذلك من الامور التي يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية مثلا موجود آخر فقد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة
عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا
او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارج عن الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة
في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع
قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل و
الغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضاها
فيكون بالنصب على انه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة وعرضا
اخرى اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة ح لاستلزامه ان لا يكون تلك
الحقيقة بل حقيقة اخرى والمنع ايجاد الاتصال الجسمي اي لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة
واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها لم
يكن انحصار اختلافها فيه مم فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها
الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك
وان سلم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم
بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل ولا غنيا
لذاته عنه بل يعرض كل منهما عن علة فلا يلزم ان يكون الغني لذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه

مقصد ثامن

على ما به من تعقل تعقلها

لاواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل اولا وان لم يكن
محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني
في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا
طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس
فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل
بعينه وهما يتحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق
مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية
فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيهما اي ثاني تفريعاتنا الهيولى ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة اي لا يوجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى
المجردة بالفرض عن الصورة اما اليها اشارة فيكون الهيولى جسما او امرا حالا في جسم لامتناع
الجواهر الفردة وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في
جميع الجهات كانت جسما اي صورة لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم ينقسم اصلا كانت جوهرا
فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهرا لانهما كالجوهر
الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون الهيولى امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف
والا اي وان لم يكن لها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا انها قابلة للصورة الجسمية
اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل معها في جميع الاحياز
المظاهرة او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاقسام الثلاثة باطلة
باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان
جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير بط لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض
لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا النسبة الصورة الجسمية
فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة
الجسمية فيها تخصها بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر
العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي
الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين قلنا الصورة النوعية ان
عنيت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه
المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان يحصل في كل واحد
من تلك الاجزاء او في بعضها او لا يحصل في شيء منها والكل بط وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى
صورة اخرى وحالة في الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى المجردة
هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة المنوعة فان قلت نقل الكلام الى اختصاص

اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج
فلا يقتضي مكانا وايضا جاز ان نفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء موضع معين والجزء من الارض
انما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة
اخرى مخصصة لذلك الجزء بذلك الحيز او مخصصة له بحيز اخر انتقل ذلك الجزء منه بالانتقال
او لذلك الحيز والحاصل ان تخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل
لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز اخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول الصورة الارضية
منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة سابقة مسبوقة بصورة ثالثة
هكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر
المختار وانه لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة وما بينهما من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت
في الهيولى تخصصت بحيز معين لا لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه
الثاني انه يلزم له اي للمجردة الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان
لها حال التجرد وجودها بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء الاحدي الذات يمتنع
ان يتصف بالقوة والفعل فوجب ان المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز
تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا ونحن نقول مادة الجزء ومادة الكل
ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه
وذلك محال والا اي وان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل زائدا
على مادة الجزء فتعين مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية
لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيها اي في هذين
من الفساد اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحدة بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث
فلان الهيولى في نفسها لا يوصف بمساواة ولا بزيادة ولا نقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال

اقترانها بالصورة الجسمية فلا تكررهما ثالثها اي ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو
عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها فان كانت مشارا اليها
كان ذلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان
الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شيء متناه يلزم
ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم
يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له
فيتساوى الكل والجزء في الشكل والمقدار المذكور المخصوصين وهو مح او لا لنفس الجسمية بل بسبب
آخر فيكون الصورة المجردة قابلة لغيره اي لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وهو اي ليس
قبول شكل آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه

بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى واذ كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد
العرضي ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فيكون الصورة المجردة
على تقدير كونها قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا خلف له تحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة
ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة
وذلك الشكل اما للجسمية وحدها او بسبب آخر فلا حاجة الى الفرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها
بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي محالة
في جهة ومختصة بمادة وان لم يقبل فهي غير الصورة التي يشير اليها حال كونها مادية ثم لا يقال هذا
الذي ذكرتموه من الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب
تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار ينتقض بالفلك وتشكله مقتضى
ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه ككله في تلك الصورة المنوعة ولا يلزم تساويهما في المقدار
والشكل المخصوصين مقابل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير واجزاء الافلاك
الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكري لانا نقول لولا مانع
اقتود بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره ككله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع
يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص
بان حصلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى له صورته النوعية الحالة معها في تلك
المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن
جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه
النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسايط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة
وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون
الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء
المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مانعة مطلقا من المساواة في الشكل والمقدار معا
فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت تعريا
فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية ولا جزئية سوى
تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون
ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن المانع ان يمنع
ان التشكل ويقول انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة فانها يتشكل باشكال
مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير
لنفس الجسمية قابلة للشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع

بان ذلك

بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل الشكل فيما
لا يمكن ان يفرض فيه شيء ويقضي القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور
لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لا يستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة
لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل
والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان نضد المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضابطة لا حاجة
اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلنا بانه لا ينفي حقيقة الكلام وصحة الدليل بمقدماته بل هو
من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلاثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى
قامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا يحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه
وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل
يفارقه صورته قبل التجرية وبعدها فان كان لا تميز له بين صورة الكل وصورة الجزء فلا شيء مع غيره
كهو لا معه وان كان بينهما غير وقد عرفت في مباحث التعيين انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي
بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين
ما فرضت مجردا عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال
معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا تكن رد ابعها اي رابع تفريقات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة
قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر
فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وح فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة
واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لزم لها اي للهيولى وجود قبل وجود
الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا يكون بالفعل الا بسبب
الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا يفيد
وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء
واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو بط وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا
وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة لانها في حد ذاتها يقبل
صورا لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها
في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول وانما السبب حصول الصورة
المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي وليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فيحتاج الصورة
في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم كون الهيولى علة للصورة والاولى ان يقال
فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا يوجد الا مع التناهي
والتشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع
المتقدم فيكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يكون

يظهر صحته في المعينة والتأخر الزماني دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها
اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة له لانتفت عند انتفاء الصورة
المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصور الجسمية يتبدل ويزول عند ورود الانفصال
والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم
علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته ايضا
واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك
بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتوارد
عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع
بقائها خالية عن الصور كلها اي بتلك الصور المتواردة عليها كالدعايم لزوال واحدة عن السقف وقيام
مقامها داعمة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعايم وحاجة الصورة الى الهيولى
في التشخص والعوارض اللازمة بتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض
وقد علمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه
الدور خامسها كما ان الهيولى لا يخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا يخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام
صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسايط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام
مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام والانفكاك وقبول الالتيام والتشكل التابع بهما سهولة كما في العنصريات
الرطبة مثل الماء والهواء او عسرا كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اي عدم قبول ذلك
الانقسام والالتيام والشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة
بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة
فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان
سبقه الى الاجسام على كلها على التسوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اي ثابت لبعض من الاجسام
دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لا يمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك
الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لا يدح من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختلفة
هي مبادي لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اي وان لم يكن مقوما
للجسم بل كان قادحا لا ينبغي عاد الكلام فيه لاحتياجه الى امر مختص يستند هو اليه وبين قال
الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاين وغيرهما مستندة
الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى صور امقومة
فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكرتم من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان
اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه
فلا بد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيولات الافلاك متخالفة

بالماهية

بالماهية وكل واحد منها لا يقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان
المادة تقبل هذه الصور كانت متصفة بصورة اخرى استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا
الى ما لا يتناهى وح يقول لهم لم لا يمتنع تعاقب صور بلا نهاية قلم اي فلاي شيء يمتنع تعاقب اعراض
بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولان الاولى
ان موادها لا يقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة مخالفة
لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما يستدل على اثبات الصور النوعية بان
الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبداء للكيفية باق برد الماء الى الكيفية
الزايلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امر هو مبداء للكيفية فلا يجديكم ومن اين
يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ويقول لم قلتم ان اي عود
الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت
الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية
والعنصرية فتحققه ولا يشكل عليك يحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث
قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات
الحيز الطبيعي الا ان المص جعله من تفاريع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعي يقتضي طبيعته
حصوله فيه ضرورة انه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه
من التاثيرات الغريبة لكان له مكان ضروري ان لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع
مقابل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج
اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على التسوية ولا
الى الهيولى لانها تابعة في اقتضاء حيزها على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد
بالطبيعة قلنا ما ذكرتم بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه او نقول له اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصص
الفاعل المختار بحيز معين ولا نم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه ونقول
لو فرضت الاحياز خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز
كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط واذا حصلت الارض باسرها في حيز اتفق وجب ان يقف
ولا ينتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح لما يتوهم من الارض طالبة للمكان الذي هي فيه
بطلب كما قال ثابت بن قرة فانه ليس شيء من الامكنة حالة يخص به دون غيره حتى يتصور ان حيزا
معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود المدرة الى مركز الارض
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء قابل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية
ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه

حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان
الذي هي فيه الآن حجر لارتفع تلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت
وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث تتهيا
تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا
جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركب هذا نقل عنه
في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه كان يقتضي حيزا
منها ككل جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص كذلك الجسم
بحيز معين امر من خارج كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب ان الكلام
فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجود عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه
لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا لمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فتامل
على ان كل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما
فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه لان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا
اي وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له جنس ما خلي وطبعه
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه واما ان يتوجه اليهما معا وهو محال ظاهر
فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا
او يتوجه الى احدهما فقط والاخر ليس طبيعيا له والكل ح فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين
الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب الخ مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب
فيه فانه بعد ما عداه وتجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز و
ان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير
وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه
لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسائط
المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض
والنار فربما كان اقتضاء الارضية للثقل النازل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس
بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركب هو التساوي
في القوة دون الحجم والمقدار فقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان
احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب
وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر في حركته او لا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا
تباسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن

حيزه مساويا لبعد الاخر ولا فعل الاول شيئا وماك فيحبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا
كان في الخلا المشترك بين جزئيهما وعلى الثاني يتحرك المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركة
الطبيعية يستدعيها القرب من احيازها وتغير عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلبت احديها
ما حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض
والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متنافية كالارض والماء وان
اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان
تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله
بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى اخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان
يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم الفصل الثاني
من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي بين في الاول الاول
حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل انما مقدمة
واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من تباين
مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه الى كل جزء منه مساو للكل في الاسم والحد
كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل جوهر
متصل قايم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده والصوري
وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد من ان يقيد الجزء بكونه جسما اي مقداريا واما والى ذلك اشار
المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة
فانهما جزءان من الجسم ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا
اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها تركبت منها اولا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب
من اجسام مختلفة الطباع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة والحس فهذه
اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة ما ولكل في الاسم والحد
فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الافلاك
اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و
اللحم مثلا اذ فيه اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركهما في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه
المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس
منها تساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع
فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام
مختلفة الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه
وتلخيصه ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطباع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة

اويتركب منهما لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه
موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار متشاركة اجزاؤه في اسمه
وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسم على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل
معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزء او
يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار
الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما
فصلنا لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من مسمى البسيط
بحسب الحقيقة والحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظايرهما وفى الفلك
يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء
ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخص على عكس ما تقدم
وبين الباقين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب
حقيقته في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما
للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال
ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعى وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة
لا تناهى الابعاد فلو خلى الجسم اى جسم وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن
خلوه عنه من التاثيرات الخارجية يحيط به حد اى طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد
فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون
هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف
اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعى للبسيط
من الاجسام هو الكرة وذلك لانه اى الجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اى طبيعة واحدة
والقوة الواحدة لا يفعل في المادة الواحدة التى للبسيط الا فعلا واحدا اى غير مختلف بالنوع
وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه
خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهى امور مختلفة الحقايق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل
في الكل متحدان ونشكك فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول
على رأيهم وليست كرة لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا
السؤال ان ما ذكرتموه تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة
اليها فهى اى تلك الخشونات على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه

نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى
كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وما ارتفاعه فيه فرسخان
او ثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا يخرجها تلك الخشونات التى لا قدر
لها بالنسبة اليها عن كونها كرة يحملها لا يعنى اى لا يفيد قولهم المذكور الدفاع في ذلك السؤال او الكرية
الحقيقية لا يقبل الاشتداد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك
الخشونات العارضة في كمال الكرية فان حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه
ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار
والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا يجزم
نفى شكل الارض على ذلك الالتيام المقتضى لتلك الخشونات الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون
الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع حصول ذلك الشكل وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة
اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف
الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة في ذلك
الوجه الثانى الافلاك المكوكبة فيها نقر اى حفر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية
لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر والموضع اى مختلفة بالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة
في موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد
اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك
قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكلية ثم اتصلت به صورة اخرى اقتضت فيها كرة اخرى يختص بها
هى كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يتعين في الفلك الاول نقرة او مثلهم متصورها الصورة الاولى
فقط لا يقال حصول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف الموارد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة
ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصورة في بعض البسائط
مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل لكن يتوجه عليه انه يلزم اجتماع
صورتين نوعيتين في الكواكب التدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صور فان كان
فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال
مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يرفع الاول بمنع استحالته فان
صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهى العناصر فيكون
في كل عنصر صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركيب القوى ان يكون بجزء من الجسم قوة وللجزء الآخر منه
قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية

فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة بفرضه فى البسيط قوة واحدة يؤثر فى مادة
واحدة فلا تقتضى الا شكلا مستديرا **الوجه الثالث الفاعل** عندهم لاشكال الاعضاء فى الحيوان
والنبات ومقاديرها فى الصغر والعظم وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى
واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الاترى انها لم يفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد
يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اى فعل تلك القوة البسيطة فى مركب هو المادة التى يتخلق منها الحيوان
او النبات ولنختلف اثرها القوة البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لان مادة بسيطة
الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها يختلف جانباه فى الرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة
الواحدة فى كل من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا ان يختلف فعالها فى الشكل واجيب عن
ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومانا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط و
النقطة لانه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان
يكون نوعا واحدا **فرع** على القول بان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز
اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان
ابعد عنه كرأس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اى سطح الماء اذا خلى وطبعه فى اى موضع فرض قطعة
من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لان البسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعد سطحه
الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرة وانما ذكر الدائرة لانها اسهل فى التصور ولما كان
مقدار رأس الاناء شيئا واحدا يتربط طرفيه دائرتان مركزهما واحد احديهما اكبر من الاخرى كانت القوس
الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكبر تحديبا واقعر من القوس الواقعة عليها من الدائرة
الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى على
الماء اذا كان الاناء اقرب وتخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء
اعنى بما ملاء ما بين قطعتين من سطحين كريتين يرتسمان على راس الاناء من توهم حركتى القوسين
عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله وكلما كانت الدائرة كانت اصغر كانت القعرة
اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اى الذى لا يتركب حقيقة
من اجسام مختلفة الطبايع كما نبهت عليه ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب
فهو قسمان والعنصرى العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له
فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب الاول الافلاك وفيه مقاصد ستة
المقصد الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة يشتمل هذه
التسعة على اربعة وعشرين فلكا اى هى مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة
من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك موافق
المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى فلك الافلاك يسمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك

وهو المسمى

وهو المسمى ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رأيهم والمسمى بالعرش المجيد فى
لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ
ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا لانه اقرب الينا من
سائر الافلاك قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة فى الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا
فانه لابد لها اى لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين
بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اى يصير
ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اى الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر
يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما على طريقه فعلم انه يحجب الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة
المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل والزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر
ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قرب منها لكن لها اختلاف المنظر دون
العلوية فهى تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه فى انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة
ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا
يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة
فى سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فقلد الناس بطليموس فى طريقة الاستحسان
فقال هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية وبين السفليتين والقمر
وقد تأكد هذا الرأى بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن مقدمته من متقدمى هذه الصناعة انه
رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطاردها كشامتين
عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس وكذب
ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة فانه قد زعم بعض الناس
ان فى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة و
اما الشامتان فجاز ان يكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التى ذكرناها
هى الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة
عن افلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه اى مبنى ما ذكر
من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك فلك
فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب بنفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك اى امتناع الانخراق
فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار
الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بانفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك
النطاقات باسرها معترفة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات النطاقات
والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز ومتممه المختلفى الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك

مطلب الاناء كلما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالا للماء

القسم الاول

بطليموس

غير جائز قلنا لم يجوز ان للكل من هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية
الشاملة لجميع الكواكب فيعني هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس
واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة ويتعلق لكل واحد منها نفس على حدة
وتحرك حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد ذهب بعضهم
على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فيكون
الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان
يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة
وقولهم ببقاء نسبها اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة
في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت
في الحركة سرعة وبطوءا وجهة فلا تتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها
اي بعض الثوابت على الافلاك تحت فلك السيارات فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اي
كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في مداراتها اي محاذ
لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاشفة لها حاجبة لنا عن رويتها فنعلم كون السيارات
تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك
كسف فلا نعلم انها تحت السيارات وفوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما
بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست بمرصودة لصغرها
فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا والله اعلم **المقصد الثاني** في المحدد اي في اثبات جسم محدد
للجهات وتعيين وصفها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك الاينية بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك لان العقلاء يشيرون اشارة
حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا الى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا
مقصدا للحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اي متعلق الاشارة
الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف اي من البياض
الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال
على وجود الجهة لكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها
موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك لكن لا بالحصول فيه
او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة
الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اي يحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال
الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة
تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا

نعلم

بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك في انه اي الجهة شيء
ذو وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا
الحصول فيه اي حصول الجسم في المفارق المجرد عن المادة والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا
انها اي الجهة لا تنقسم في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك المأخذ
والامتداد فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت
اي وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك
الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان لم ينته
هناك الاشارة الى الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم عدم الانتهاء
عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في
الجهة لا اليها اجيب بان هذا اينا في ماهية الجهة لان ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا
في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه مح واذا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات
وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود اي اطراف
هي اعراض قائمة بالاجسام انها ان لم ينقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت
خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم يكن نهايات واطراف بل كانت اجساما
لكانت الجهة امرا متحيزا بالاستقلال وكان منقسما في الامتدادات لما مر من امتناع الجزء الذي
لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه لما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الاشارة وامتداد
الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة حدودا مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء
اي فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور
وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اي هي اما في الملاء الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقايق
وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء
المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة
فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن
بعض آخر منها وقد علمت مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال
المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا
واحديهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم
المحدد كريا يتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد
نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لا غير الكرى من الاجسام لا يتحدد الا
القرب منه واما البعد منه فغير محدود به وهو ظ ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون
البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرى

واحدًا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي ينتهي الاشارات
الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون الم
حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة
للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا في جهة من الاخر فيكون الجهة متحددة
قبلهما حتى يكون وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا تحدد شيء منهما الا جهة
القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما
قررناه وجود كرة بها تحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى
منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وينتهي به الاشارة عنه جهة التحت
وهو المطلوب ثم له اي للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد
من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي
باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان
يلاقيه الاخر الاخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون
الا بالحركة المستقيمة ويتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقات بالحركة
المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزمة للحركة المستقيمة وهي اي الحركة المستقيمة لا يكون الا
من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا
متحددة به هف ومنها اي ومن الاحكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك
شفافة غير ملونة وذلك لانه لا يحجب الابصار عن روية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه
يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما
مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما يحجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم
هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا يتمشى في المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى
ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لكان
رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلم وجوب رؤية لونه
قلنا لم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحس
في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء النحت فانه يرى ازرق ويتفاوت الزرقة الصافية المرئية
بتفاوت عمقه قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو بين السماء والارض لانه شفاف
بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون لونا حقيقيا قائما بالاجسام
وما الدليل القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة
المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها ان المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل

للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب

مبداء الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على الخلاف في التفسيرين وهما يصححان حركة
محلها بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك
يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبل المحدد وهذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك
الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبداء ميل مستدير
بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبداء ميل مستقيم لتنافيهما
اي تنافي المبدائين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما
فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وقد يقال
حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين
المبدائين ولا بين احدهما ومبدا الاخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبداء ميل الهابط مع الميل الصاعد
ومبدائه ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد وقال ابن سينا وذلك لتلازم
الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة
فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة ولا برودة ولا
حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم
بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك
فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد تتخلف الآثار
عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة ومقتضية البرودة لان مادة الفلك
لا يقبلهما وان كانت مقتضيين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد فان الفلك
ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هي اي الافلاك حارة في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة
الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل الاكان الاقرب من
الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة اي التالي باطل لما ذكر والاستحالة انه يسخن الشمس وحدها
حال الطلوع بها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها
كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواز عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة
الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبيعة الزمهريرية مانعة له وهو اي الدليل
المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما عرف المستدير به
مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المص على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها
اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بكليتها

ومنها

هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكيفية ولذلك انعكست اشعتها من امور
صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحاوية بالعرض
اشعة تقتضي تسخينا واعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكروه منقوض بكرة النار لثبوتها
عندهم واحاطتها سائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد
يقال الطبيعة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها
بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال
الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر
القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة
في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت
امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل
الكون والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان يخلع صورة نوعية
ويلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم
له حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان لجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين
الذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما
فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو خروج
عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلي الجسم وطبيعته تحرك
بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما
الطبيعي لزم اقتضاء صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما يلبس الصورة الكائنة حيث
يخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي
لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت
في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة
المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد يقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم
من ذلك صحة التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان الى آخره فرع
اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا
فيقال حصولهما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة
الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا ممنوع بل تقدم واحدة من الصورتين
عند ما يوجد الاخرى منهما فيكون هناك جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة
قبل الفساد كانت مع الفاسدة وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما تحققه
اي تحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما

ومنها

كما مر فالصورتين الكائنة والفاسدة بكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا صاحب حيز طبيعي صح

في الماهية

في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة
يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين منفيتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر
ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل
ولا ينتقص ايضا بالذبول ولو بالتكاثف اما محدبه فلانه لو ازداد لكان ثمه مكان خال ينتقل
المحدد اليه ويملأه ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال
ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمه شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا
واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة اي لبساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع
على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوي المماس لمقعر المحدد
لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه
فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا يسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع
المحدب اي محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل
لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان
يزداد مقعره وينتقص محدب المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى انه اي الدليل المذكور لا يتأتى في
سائر الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه
مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد
مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع في
ازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم واما على رأينا فالمنع على دليلهم
ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان
يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء يقول لجواز خلق الله تعالى جسما
في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ
ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب اعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون
للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت
اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا لو لم يكن في الفلك
مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفترضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك
التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخر اي دون الحيز الاخر
الذي فيه بعض الاجزاء اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الاخر
الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السوية
وح فاما ان لا يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من
تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل

ومنها

محدب م

حركة

واحد من الاوضاع اما معًا وانه مح لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة
وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء
آخر ووضعه يقتضى كونه اى كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل
مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جايزا لا
سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى
وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى
على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستديرة والا امتنعت حركته المستديرة وكلما فيه مبدأ ميل مستدير
فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اى على الوجه الاول
المذكور فى الكتاب انه بناه على البساطة ولم يثبت البساطة بما ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فقصر دليلكم
ههنا عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة فى الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها
لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اى الجوانب دفعة واحدة وانه مح او الى
بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على
الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا فى
الصغر والكبر يرسمها الاجزاء والنقطة المفروضة فيما بينهما حد لهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما
بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه اى فى البسيط وصلاحيتها للقطبية ولكونه
ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة بالحركة السريعة او البطيئة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذى
بصيرة ولا يمكن استناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى الفاعل الموجب
بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع
الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى المختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من
غير احتياج الى داع كما مر واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليرجع فى اوائل الامر تخففا عنهم
كثيرا من المؤنات التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات
مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو
انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شىء زايد وهو ان صحة الحركة المستديرة
لا تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر
لوجود المانع ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لما فاته لميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه
لا منافات بينهما لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قيل هو اى المحدد دون جميع
هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية
فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل
فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة

نحو المشرق

نحو المشرق فاذا دار المحدد دورة ثم عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم
المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى حركة الاولى فانها تشاهد اولا
من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات
وكل كرة تحركت فى مكانها على الاستدارة فلا بد لها قطبين ساكنين ومن منطقة لكون حركتها اسرع
فلذلك قال وقطباها اى قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسمانى هو المحدد وما
فى ضمنه ومنطقته اعنى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما يسمى معدل
النهار بسبب ستقف عليه فى مباحث الارض وهى اى المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب
فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شىء ههنا ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء يكون مارة بسمت
الرأس مارة به وهو دورة من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم
سمت الرأس فى خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس فى تلك المواضع
قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل
الى الجنوب كذلك اى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة
اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا احوالها دائما او تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم
ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل
النهار اليها وليس واقعا فى سطحه والا لم تمل عن المعدل اصلا لا وجوبا والشمس اذا قارنت كوكبا
من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة
الثوابت يعنى حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التى تكون فى جهة الشرق منها ثم
تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب ويفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الاعظم قاطعة لجميع
ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اى كان تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التى تتحرك عليها
مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة
البروج لمرورها باواسط البروج وفلك البروج اطلاق الاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة
الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية فى سطح هذه الدائرة الموازية يقطع معدل
وانها اى الدائرة الموازية يقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان
عظيمتان وكذا كل دائرتين عظيمتين يفرضان فى كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما تبين فى
الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما ويسميان
نقطتى الاعتدال لاستواء الليل والنهار فى نواحى الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت
القطبين فما يتجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعى
لانه مبدأ الربيع فى معظم المعمورة وما يتجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفى لانه مبدؤه
فى معظم المعمورة ايضا ويفرض على منتصفها اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين فى كل

جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين يسميان اي هاتان
النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين والتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب
من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع
اعني الاعتدالين والانقلابين ينقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع
الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة
بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا
ست دوائر عظام يتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براس قسمين متقابلين من تلك
الاقسام وح يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط اي بالاقسام كلها ست
دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا
كل درج ستين قسما سواء وسموها دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحدة منها ستين قسما متساوية
وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد
مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين يسمى
برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة جراب البطيخ
يسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المشرق والمغرب ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين
درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من
الثوابت كانت موازيتها حين القسمة وانها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة
البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع والاشكال اي تلك الصور
على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركة البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم
لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس وابتدؤوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي
من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو
ونماء وبدا فيها مبادي الثمار ونوا ولي بالاعتبار الحان تم الدور بما يليه من جانب الجنوب وصار ثلثة
منها اي من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي بين الحمل والثور والجوزاء وسميت بروجا
ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي
والاعتدال الخريفي من السرطان والاسد والسنبلة وسميت بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين
الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وسميت بروجا خريفية وثلثة
منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وسميت بروجا شتوية وهذا
الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج سمي التوالي الذي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك
اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى

خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار
ومعدل فلك البروج وسموها هذا الاسم لابد ان تمر هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين
كما بين في الاكثر فمن المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين
على المنطقة البروج كما صرح فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احد الدوائر الست
المذكورة في قسمة البروج لانها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت
بعد المنطقتين بالنسبة للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان او يجب ان يقعا اي قطباها
في الدائرتين اي المنطقتين فانهما متقاطعتان لها على قوائم لمرورها باقطابهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم
فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا تقاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها
واقعين في كل منهما والواقع فيهما اي منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان
فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار
وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها
ميل اجزاء منطقة البروج وعلى المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قالوا القوس الواقعة من هذه
الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها
هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة ههنا بينه اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط
يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه
الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي
منطقة البروج والجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا اذ بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس
الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب
اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء
من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا صحيحا بحسب المعنى لان الاستقامة كما اشرنا اليه
منسوبة الى المعدل فلا يقال انه قابل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض
عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني
له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكورة خمس
دوائر عظام توهموها على الفلك الاعلى بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هي معدل
النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاولين بالشخص فظاهرة واما
وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكبر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على
نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد
بين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعها عليهما
واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الانفراق بالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منهما

متحدتان بالنوع لا يتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض فانهما متعددتان بحسب النقط المفروضة
على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة
منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد من المعدل وعرض من المنطقة
او الجزء الذي له ميل اول وميل ثان واقعا عليها اي على المارة وقد نبهتك على ان المارة داخلة في كل
واحد من جنسي دائرتي الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دوائر اخرى بالنسبة الى السفليات
احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق
ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق
بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباه
سمتا الراس والقدم في تلك البقعة والاربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها اي بقطبي الافق فيكون
هو ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة
وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار حين وصول الشمس اليها فوق الافق
كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط
من الفلك وبين نصف الشرقي والغربي منه فاذا الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا
فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فههنا غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه
الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا
فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف
الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية
الانحطاط هو النصف الهابط والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من
الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فانهما تمران بقطبيها لما مر
والثالثة منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعني وسط السماء المسماة
في المشهور بنصف النهار فيكون تارة تسمى الراس والقدم وبقطبي المشرق والمغرب وتسمى
هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له
سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة
بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق
اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي
المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها تقطع المنطقة لا على زوايا
قائمة وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها
بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم
الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب

كثيرة مرتبة

كثيرة مرتبة فهو سماء الدنيا وهذه الدائرة في وسطها والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما
اي وبراس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط
اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه
والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس تحت
الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة بين الافق بين تقاطعهما مع دائرة الارتفاع وبين احدى
نقطتي الشرق والغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها
بنقطتي المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف
النهار وكذا الحال عند غاية انحطاط ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين
وانطباقها عليها انما يكون ان لم يكن الكواكب على دائرة اول السموت وينطبق هذه الدائرة عليها اي على اول
السموت ان كان الكوكب عليها اوج لم يكن الكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب
في احدى الغايتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم
فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس الاخيرة وحدتها
نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا يتغير في كل بقعة واحدة متعددة
بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثنتان منها يتغيران في بقعة واحدة
ايضا فانا وهي دائرة الارتفاع فانها يتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط السماء الرؤية فانها يتغير بحركة
قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما حول قطبه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها
وما بني عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في مثلها ولا يتعلق باعتقاده
ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها
فيه ليقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا رايته محض مختلاتا وهو من بيت العنكبوت لم
يهدك اي لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من
الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها
كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره والقايل يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت
على مركزها من غير ان يخرج عن مكانها فلا بد ان يتعرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما
القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها سريعة
وهي المنطقة وان يتفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يتفرض عن جنبيها
دوائر صغار موازية انما يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها متفاوتا حدا فما هو اقرب
الى القطب يكون ابطاء مما هو اقرب من المنطقة ولا شك ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها
ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة ويعرض
هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه واشباهها وان لم يكن موجودة

في الخارج لكنها امور موهومة يتخيله تخيلا صحيحا مطابقا كما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة
السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانيات الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي الرأسين
وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود با
لالات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكم وعجائب الفطرة بحيث يتحير
الواقف عليها في عظم مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا هذه فائدة جليلة تحت تلك
الالفاظ يجب ان يعتنى بشانها ولا يلتفت الى من يرد بها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والمستعان
على كل حال

المقصد الثالث في فلك الثوابت

قد زعموا انها اى الثوابت مع كونها متحركة بالحركة
اليومية تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها يتم الدورة في ثلثين الف سنة
هذا قول اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها يتم الدورة في ستة
وثلثين الف سنة بناء على ان بطليوس وجد بالرصد انها يقطع في كل ماة سنة جزءا واحدا
وقيل يتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء على وجدانهم
من انها يقطع درجة واحدة في كل ستة وستين سنة وقيل يتمها في خمسة وعشرين الف سنة بناء
على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها يقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق
للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا بتمام الدورة فيما ذكر من المدد اذ قد احس منها بحركة بطيئة
بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها يتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا الدورة
في هذه المدة المختلف فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب
بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس الا بتوفيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد
طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت
واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا المبحث بفائدة
ينفعك فيما سياتيك بعد من حركات السيارات في الرؤية سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا
اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاول الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم
وهو مركز الارض ويكون له اى للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه وهو
المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركز
مركزها بل يقع اى يميل مركزه الى جانب منها اى من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن
فلك اخر ويسمى ذلك الفلك الاخر المايل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى
بالمايل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المركز مسماة بالممثلات
واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والاخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرف
وينقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والاخر
محوى له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه

وهاليسا

وهما ليسا متساويين في الثخن بل هما اخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يندرج
ذلك في دقة اى ينتقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج من احدهما وهو المتمم
الحاوي لمحدبه اى محدب الخارج ومن الاخر هو المتمم المحوي لمقعره اى لمقعر الخارج متناولين حال
من المستتر في اخذان اى هما ياخذان في ذلك الغلظ المندرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متساويين
في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الاخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي
الداخل في الخارج والحاوي للخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما يتجبر بغلظ الاخر
ويكون في الوسط منهما اى من المتممين حجمهما سواء اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الاخر
كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الاخر ورقته ويكون مقعر الداخل في المحوي موازيا لمحدب الخارج
في الحاوي ويكون مركزهما اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان
الخارج في ثخن موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج اخر كاحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين
يكون مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ
كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان
ويشهد له ايضا التخيل الصحيح من له ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة
للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى حتى يكون قطره بعد ثخن
ذلك الفلك ولا يتصور له اى للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى المقعر فيعرض انه كرة مصمتة ويتحرك
مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة
مركزها الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت الدائرة كذلك وان كان
الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة الثانية ان الفلك الموافق المركز يقطع هو بل
المتحرك بحركته عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة
التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اى متساوية لان الحركة البسيطة
الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اى من مركز الارض قربا وبعدا
بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس فيه اى في المتحرك على الموافق
سرعة وبطوء لا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك
العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما في الخارج المركز فانه لا يختلف منه
اى من مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها اى حركة الخارج يختلف بالنسبة
الى مركز العالم لان احد نصفيه اى نصفي الخارج وهو الذي مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة
في وسطه اى وسط هذا النصف بها اى بتلك النقطة يماس هذا النصف والخارج مقعر المايل اراد
به الفلك الذي يحوي الخارج في ثخنه كما مر ويسمى هذه النقطة الحضيض والاخر من الخارج ابعد منه اى من
النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها تماس محدب المايل

ويسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي
قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطا في
رسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على ما تقدم فيرى المتحرك اسرع
لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير
بحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركته في الجهة
فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة
واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته
في النصف الاخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حامله على حركته فيرى ابطاء بل
ربما يتساويان اي تساوى التدوير وحامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى بحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا
في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة
فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يزيد
المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطوء في النصف الاخر وذلك على التقدير الاول وهو
ان لا يكون مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه
يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة
حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة
ومبدا الرجوع والاخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من نصف
الابعد ابطا لا اسرع كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسراع او منتصفه اي منتصف
النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الاخر
منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطاء ومنتصفه اي منتصف النصف الاخر
هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر ان الاسرع والابطاء
ينضبطان بكل واحد من اصل الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما
بينهما ينضبط باصل التدوير **المقصد الرابع** في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة
لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منها مع ان اختلافاتها اقل
من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم
او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اي وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف
بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوءا كما علمته والتالي باطل
بالرصد اذ قد وجدوا ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج
اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الثاني منه اقل من نصف السنة
فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول ابطا منها في النصف الثاني وكيف كان الحال فله اي للكوكب الذي

هو الشمس

هو الشمس فلكان اما خارج مركز ومايل اياه له المثل الذي يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل
وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه
تحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيها حركة
الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير بحركتين فان قلت لا بد لتحريك
الاوج من حركة اخرى هي حركة ممثلها فيكون على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة
والبطوء ولا حاجة لها الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة
مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه بل نصف
بعينه من فلك البروج وبطوءه في نصف اخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج
الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر اعني على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية
فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطا حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع
على هذا الوجه بعينه في اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فلنفرض التدوير بحيث يتم
دوره مع دور حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد
مع ذلك ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان
يفرض حركة التدوير شبيهة بها على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي
القطعة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس
بمجموعها بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا
بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير
مقدار خارج المركز **المقصد الخامس** في افلاك القمر كان القمر يتلو الشمس في الشهرة والانارة
عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث يسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج ويبطئ في نصف اخر
منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه ولا ابطاؤه
بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير يتم دوره قبل دور حامله فاذا فرض القمر
في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد
القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دور حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك
البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان
كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود
القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده
اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دور حامله
ثم اذا قيس سرعته الى سرعته وبطوءه الى بطوئه لم يكن مثله بل اسرع او ابطا يعني ان اختلاف القمر اذا عاد
لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن

فلك خارج المركز اذ يكون القسى المفروضه فى التدوير المتساويه فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر
بحسب الرؤية فيقع تفاوت فى الحالة الاولى العائدة مقيسة الى نظيرها ثم توجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس
فهواى القمر يتجاذب يكون فى كل واحد من تربيعيها فى حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة والاوج مقابلة
ضرورة فاذا كان القمر فى تربيع الى التوالى كان وجه تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها الثانى على
التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه فله فلك آخر سوى التدوير وحامله يخرج ذلك الفلك
ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذى يكون الخارج المركز فى ثخنه وسميناه المائل
فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان فى التربيع الثانى كما كانا متقابلين فى التربيع
الثانى كما كانا متقابلين فى التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففى الاجتماع والمقابلة يكون
القمر فى الاوج وفى غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اى بين القمر والاوج فيتباعد
عنها اى عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى يتلاقيان
فى المقابلة ثم يتقاربان منها اى من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة
التدوير التى يتحرك عليها مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير وهى فى سطح منطقة
المائل وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى
الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف فى كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير
بينه وبين الشمس فى المقابلات كلها فيقع القمر فى الارض فى كل منها واللازم منتف بل تقاطع اى
منطقة المائل فلك البروج ويقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما
هى اذا جاوزها القمر حصل فى الشمال من منطقة البروج ويسمى هذه النقطة الرأس والنقطة الاخرى
منها هى مقابلتها التى اذا جاوزها القمر حصل فى الجنوب من فلك البروج ويسمى الذنب بناء على تشبيه
الشكل الحادث من نصفى الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا
رصدنا كسوفا فى احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل راينا الثانى
من الكسوفين متأخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة
الى خلاف التوالى فله اى للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة يحركهما اى يحرك ذلك الفلك الاخر العقدتين
الى خلاف التوالى ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على
منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة فى الشمال تتزايد فى ذلك العرض
قليلا الى ان يحصل القمر فى الترتيب فيكون عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وضعناه فيتزايد
اولا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية عرض الشمالى ثم يتناقص ذلك
العرض قليلا قليلا الى ان يحصل القمر فى الترتيب فيكون عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض فى الجنوب
كما وضعناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الاخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص
ثانيا وغاية العرض فى الجانبين الى الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم

بالرصد

بالرصد خمسة اجزاء والتزايد فى العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد مجاوزة
المنتصف نسبة واحدة يعنى اى العروض المتزائدة والمتناقصة متساوية فى الاجزاء المتقابلة
فالعرض المتزائد الشمالى للجزء الخامس من الرأس مثلا يساوى العرض المتزائد الجنوبى للخامس من الذنب
وكذا العرض المتناقص الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص
الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الاخر فقد تحصل مما ذكرنا ان له اى للقمر اربعة افلاك تدوير
هو مركوز فى حامل خارج المركز هو ثخين مائل اى ذلك الحامل فيما بين سطحى فلك موافق المركز مسمى بالمائل لميله
منطقته عن منطقة البروج يحيط به اى بذلك المائل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع
حركات فللتدوير حركة الى التوالى فى نصف هو الاسفل والى خلافه فى نصف هو الاعلى وللخارج حركة الى
التوالى وللآخرين اى المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالى وله اى للقمر فى الطول وهو ما بين المشرق
والمغرب اختلافات ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذى يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على
ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح الفلك
الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف بسببه واذا تحرك
القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين
على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هى الاختلاف الناشى من التدوير فيحتاج تارة
الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز تدويره وتارة الى ان يزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعنى
حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذى يكون بسبب الخارج
فان مركز التدوير اذا كان فى الاوج او الحضيض قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم و
الخارج والتدوير بالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى مبدأ حركته
الخاصة والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما يحاذيان فى هاتين الحالتين مركز العالم ومركز
الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج
من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون
الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشىء من مركزى العالم والخارج بل هما يحاذيان ابدا النقطة الاخرى
كما ستعرف وسميناها ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض واعلم ان هذا
الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم
يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذى يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر فى الرؤية
بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى الغاية التى هى نصف قطر
التدوير كما مر فان كان مركز التدوير فى الاوج كان لنصف قطره مقدار فى الرؤية وان كان فى الحضيض
كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال فى الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه ايضا
تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول لذلك جعل

اختلاف فاذا بثابتا تابعًا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما تبين
تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلًا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج
حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول ان يكون حركة تلك الكرة
متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان يخط خط
من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة
عن مركز الدائرة وح يقول هذه الاصول التي قدروها في افلاك القمر وحركاته يلزمها ان يكون
القمر بل يشابه حركته اى حركة مركز تدويره حول مركز الخارج وان كان محاذاة قطر تدويره المار
بالذروة والحضيض له اى لمركز الخارج ايضا وان يكون يساوى قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج
دون مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلاف متساوية حركة مركز تدويره حول مركز
والمحاذاة اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار
بالمراكز والاوج والحضيض غير مركزيهما اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة مع جانب الاوج
لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز
العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو
باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب
انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف
اى كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له
افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلالا من وجود اللازم
الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين
اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة منها اذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك
الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها
لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه اى انتفاء الوضع الاخر ضروريا ولا مبرهنا

المقصد السادس

في افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة
التي الى توالى البروج فتاخذ في بطوء يتزايد ذلك البطوء الى ان تقف هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج
اياما ثم تاخذ في الرجوع الى خلاف التوالى متدرجا اى كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم تاخذ
في البطوء في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اى تتحرك الى التوالى وترجع متدرجا في السرعة وتنتهى
الى غاية ويعرض لها ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اى ليس شيء من استقامتها
ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا لجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم بما ذكر
من احوالها انها في تدوير يتحرك في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية ثم
انها اى الكواكب الخمسة يكون غربته من الثوابت فيلحقها مقارنة حاملها كما مر اياها ثم تقادمها مختلفة

لها الى المغرب

لها الى المغرب فيعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة والعطارد يقاربان
الشمس مستقيمين ثم يفترقان عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ويغربان كذلك
متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد ما بغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية
بعد عطارد عنها سبعة وعشرون ثم يرجعان الى خلاف التوالى متقاربين منها حتى يقارنانها راجعين
مقارنة ثانية ثم يغربان اى يصيران غربيين عنها فيغربان قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان
قبلها متباعدين في التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارنانها
في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما
عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة وهو العلوية
ليس كذلك فان رجوعها بل اواسطها انما يكون وهي مقابلة الشمس وهي في الحضيض كما ان اواسط
استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي في الذروة والكواكب الخمسة يختلف بعدها
الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها ويصح قوله عن الشمس الا في الزهرة وعطارد
فان غاية بعدهما صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطر تدويرهما والمسطور في كتب الفن اى الهيئة
التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامة لم يوجد متشابهة بل وجدت في بعض
اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها
من الارض تارة فيكون قسيه ونصف قطره اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها
ذلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله في ثخنه فقال والبعد الاكبر
اى البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي هو غاية نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في آخر الجوزاء
واول الجدي اعظم مما له في سواهما اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اى تدويره
اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل دورة واحدة الى الحضيض
حامله مرتين والاوج لا محالة مقابلة فهو اى الاوج اذا متحرك الى المغرب اى الى خلاف التوالى اذ لو كان
الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الزمان الواحد الا مرة واحدة وقد بان
بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة ثلثة
بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل
في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل الى اول الجدي بل الى آخر القوس فقد تحرك المركز
ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من اجزاء الجوزاء الى الحمل فانعكس الامر
بينهما فلا يكون حركة شيء منهما متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل تعين ان الاوج
متحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج ايضا الى تربيعه
الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ح ايضا في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين
وقوله فيقابله سهو من العلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير في الميزان وفي الحمل

وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح باوج الحامل او مركز الحامل له محرك بحركة الى خلاف التوالي
ويسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الابعد الصباحي والمسائي في
الميزان اعظم منه والصواب اصغر في الحمل فهو اي تدوير عطارد اقرب الى الارض منه في الميزان
فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجات ويكون نصف قطر
التدوير اصغر ما يكون في الحمل واما في الحد فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا
يكون نصف قطره في ذلك الصغر يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدالين
ويعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهم فيما يظهر لك في الدهور الطويلة فهي اي الثوابت
متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد يوافقها اي يوافق
الثوابت في تلك الحركة قد اوجه فهو كذلك التوافق اما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا
واما لتوافقها اي توافق المحركات المتعددة في الحركة بان توافق الحركة الصادرة عن بعضها الحركة
الصادرة من بعض آخر منها وكما اذا فرضنا ان محركات تلك الاوجات هي المتلاوث ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي
ابدا واما عرض مركز جرم منهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية
ما ذكره بقوله كان النصفين من مدار مركزي تدويرهما يتبادلان في حيز الشمال والجنوب
فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج
ثم اذا جاوزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك
النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيئا
الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يتقرب مدارها منها
فشيئا حتى ينطبق عليها وهي اي الزهرة بل مركز تدويرها الى الذنب ثم في النصف الآخر الذي كان جنوبيا
وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي هو تحركت عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار
في الجانبين الى غاية ما فيها منتصف النصف ثم تتقارب اليها حتى ينطبق عليها وتتبادل نصفاه في
وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس
من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو
الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا ثم مركز تدويره دائما اما على المنطقة واما
في الجنوب عنها ثم لهما اي للزهرة وعطارد عرضان آخران مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما
على الوجه الذي صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق على المنطقة كانه
اذا دار بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين
دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين
ولذلك امكن بجرم الزهرة عرض جنوبي وبجرم عطارد شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين

الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي عرضا
وكيفيته مسطورة في كتبهم ولقد احسن في هذه الحوالة ولو عممها في اكثر المباحث السابقة وترك مفصلها
لكان احسن واحسن لان العرض بها على الوجه الذي اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم
وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ذكر ما في
الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان يكون دورية
متشابهة لجزوم مبداء هذه الاختلافات المعلومة او الرصد بالمشاهدة في هذه الكواكب ولم يثبتوا اي لم يتكلموا
فيه اي ذلك المبداء بذات شفة اي بكلمة كافية شافية والذي يتجه بالهدم على قاعدتهم في هيئة
افلاك عطارد بعدما قدمناه من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة
انها اي تلك القاعدة يستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهناك عليه والمدرك بالرصد
خلافه فانها وجدت لنقطة اي حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى يسمى تلك
النقطة مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج الذي هو المدير ومثل هذه الاشكال
وارد على الافلاك العلوية والزهرة ايضا والذي يتجه بالهدم على قاعدتهم في الكل ان حركات الافلاك
ارادتهم على رايهم فماذا يمنع ان يختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اي على الافلاك من ارادات
جزئية لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اي ان القضية لا يكفي في الحركة الجزئية التعقل
الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه
القسم الثاني من اقسام الخمسة في الكواكب كلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في
نفسه يظهر كمودته اعني قيمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته بل نوره من الشمس
لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدث من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو
على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المراة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه
هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و
الغروب ومنهم من قال الكشف بعض بعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة
وللزهرة دريّة اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قيمة مع كدورة وفيه اي
في هذا القسم مقاصد المقصد الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه
المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه
المضيء اليها دوننا فلا يرى له ضوء اصلا وكانت دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي و
غير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ويفرض دائرة
الرؤية ثانية ونقول دائرة الضوء يزول لا محالة بزواله اذ زوال القمر عن المسامتة اي مقارنة الشمس
فبعد الانفراج بينهما اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء
من الوجه المضيء مشرقا بين نصفيهما وحيث يرى وتشا من الوجه المضيء فهو المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك

يكشف بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ شيئا فشيئا حتى يصير الوجه المضئ بتمامه الينا وذلك
وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما وحينئذ ينطبق الدائرتان مرة اخرى فتراه بدرا كاملا وكذا فى
تامة قران النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فيتقاطع الدائرتان مرة اخرى فيتحرف
عنا شئ مستدق من الوجه المضئ فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف شيئا فشيئا حتى نرى منه شكلا هلاليا فى جانب
المشرق ثم يختفى بالكلية وهو المحاق دائما لا يرى القمر يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ووقوعه
مع ضوئها الغالب الساتر لما قرب منها فيمتنع القمر بهذه الاسباب من ابصاره واما اذا كان بعيدا فى احد
جانبيها بمقدار اثنى عشر درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض
القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة المقصد الثانى فى خسوف القمر وانه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب
العقدتين فيكون الارض حينئذ واقعة بينه وبين الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى
ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشى من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض
ورأسه اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشى من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على مجاذاة
جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة عرض بان يكون فى احدى
العقدتين انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ومكث فيه زمانا او
ان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهى الدائرة الحادثة
على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر بل ماس الظل
من خارج لحدوث دائرتين واذا كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك لتقاطع
تقاطع القطرتين اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هو العرض الاقل يساوى فضل قطر الظل على نصف
قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من خارج ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف
بتمامه ومكث وقوعه فى الظل المقصد الثالث فى كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس
فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئى حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط
الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فنظن ان الشمس
ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف بتغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك
امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون بقدر صفحة القمر وربما كسف الشمس كلها وان كان
اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى يوترها بالشمس كذلك فيحجبه عنها بتمامها وربما
يكون الشمس وقت انكسافها فى حضيضها فلقربها منا ترى اكبر ويكون القمر فى اوجه فلبعده عنا ترى
اصغر فلا يكشف جميع صفحاتها بل يبقى منها حلقة نور محيط به وقد روى انها اى الحلقة النورانية
رؤيت على وجهها فى بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر فى ذلك الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض
بقدر مجموع نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منها فبطريق الاولى وان كان اقل منها كسفها بقدره
كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف مشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر

كرة مضيئة

كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اى تلك الكرة يدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها
فاذا كان نصفه المضئ الينا كما فى حال المقابلة فبدرا والمظلم كما فى حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف
قدر ما نراه من المضئ هلاليا ونصف دائرة واهليجيا ويبطله اى يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه
من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف ومع هذا اللفظ فى نسخة
الاصل ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا ذكر الاوجه لصحته
ولا اعتراض على ما ذكروه بعد تسليم اصول التى بنوه عليها ان نفى هذا الاحتمال الذى ابداه ابن الهيثم فى
مشكلات القمر لمنافاته للخسوف لا ينفى جميع الاحتمالات العقلية فى تلك المشكلات فلعل ثمة سببا آخر
لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكروه وما ذكرتموه لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر ينخسف
به فى بعض استقبالاته كثر ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب يجوز ان يكون بخلق الله تعالى
النور فى الشمس والقمر فى اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيها احيانا وخلقه اياه فى باقى الكواكب دائما
واستضاءتها اى ولا استضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا
لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة
ثم بتغير الحال فيها دون باقى الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه
وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة فى نفسها بل ربما يكون مقابلتها الكواكب المحسوسة يوجب ذلك
النور فيها كما فى تقابل الاجسام الكمدة الصيقلة جدا المقصد الرابع فى محو القمر المشاهد فى صفحته وفيه آراء
الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون لاستحالة توافقهم كلهم فى خيال واحد الثانى قيل هو
شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف باختلاف القمر فى قربه وبعده ومحاذاته
لما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن فى الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا الرابع هو سحق النار للقمر
قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز فى تدويره تحت حامله فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه فى حضيض
التدوير مع كونه فى الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للسحق عندكم فكيف ينسحق بها
الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر الاجزاء القابلة له قلنا فاذن لا نطرد القول ببساطة الفلكيات اذ القمر
ح مركب من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس
هو وجه فانه مصور بصورة انسان اى بصورة وجه لا انسان فله عينان وحاجبان فلا انف
وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان كل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء
والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس للقمر فائدة شئ من ذلك فيلزم التعطيل
الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام سماوية مختلفة معه فى تدويره غير قابلة
للانارة بالتساوى حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس
فى المجرة وهى الدائرة البيضاء المسماة عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك
الدائرة فى بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك

المقصد الرابع

مطلب في اختلاف اجزاء القمر

المجرة وهي الدائرة البيضاء

قابلًا للتاثير والاحراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه يلزم منه اختلافها في الصيف
والشتاء لعلة المدد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لايتميز حسا بل
لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي لشدة تكاثفها وصغرها صارت
كانها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات بدلوما ذكروه من الخرافات
ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لايثبت لهم حجة فيما يقولونه ويعتقدونه ولا يقول على
ماينقلونه من اوائلهم ويعتمدونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها
باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث في العناصر فيه مقاصد ثلثة عشر
المقصد الاول المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز
اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبًا للمحيط وهي النار وهي
حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني
الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل اليست قبيت يبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها
والنار بخلافه فهي سهلة التشكل والترك قلت ذلك الذي ذكرتم انما هو فيما عندنا من النيران وهي
مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلتم ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك
وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة
الى العنصرين الاخرين وان كان ثقيلًا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع
اي لو خلي وطبعه لاحسسنا منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر وما
يعرض له اي للهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه
انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي
الارض باردة يابسة وتحققها بالحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين و
هذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفًا بالنسبة الى الارض وحدها
وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب
جموده لكن الشمس تذيبه قالوا وعلى الترتيب المذكور يكون العناصر المناسبة متجاورة والمتضادة كالنار
والماء والهواء والارض متباعدة وما كان الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهو ابعد
فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف للمناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
اربعة بل الحق احد الاقوال الذي ذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال
الاول انما هي النار لشدة بساطتها اذ الاجسام حرف في طبيعته من النار واذ الحرارة المفرطة التي فيها مبدء
للكائنات ولانها يحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه
متفاوتة الثاني الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعًا
للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهو الطبيعة الحارة والباقيان بالبرودة المكثفة

مماهو متكاثف

مما هو متكاثف تكاثفًا متفاوتًا الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس
يحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف
الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته
يصير هواء ونارًا وبازدياد كثافته ماء وارضًا وقيل ليست واحدة بل لابد من التعدد فيها لان التركيب
بالكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاثنان على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة
والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج مع
اجزاء نارية الثاني هي الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس
للتحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة
والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارة وقيل العناصر ثلثة
هي الارض والماء لما مر من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الامدي
الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هو هواء متكاثف في كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار
وقيل اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي الكلام الامدي جواهر
صلبة غير متحيزة لانهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاق
والتماس واول ما يكون بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال
بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لابد في اثباته من ابطال الجميع وهو مما
لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول
لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لاختلاف الصورة المقدمة مع الطبائع
الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من افعالها بل نقول
لم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون يقبله طالبة للمركز ويكون ما فيها من
في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضًا والاخف
اسبق الى المحيط من الخفيف الطالب له لا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل يتفاوت
بتفاوتها في مراتبه فبعضها ترسب في الماء وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول
بعد تسليم وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد
استحالات يحدث البعض الاجسام الى النار كما عند الابراء والاحراق لا يقال الشهب دالة على وجودها
لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا تثبت كرتها
وان سلم وجود كرة النار فالدليل على ان البسيط منها نصف شكله حتى تثبت نفوسته النار وهل
ذلك وهل الخذ للنظر الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام
فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التي هي رطبة بمعنى البلة ولا دليل
فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضًا يعمل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افناؤه

الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون البارد فاعلا لذلك اذ
لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يعني البارد وتجففا لثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع بان
بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المعنى في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل
الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحرارة ولا يبوسة
ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس
المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس
اليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك
البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التي عادت الى برودتها
الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على مخالطة الرطب
باليابس يفيد استمساكا عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يستمسك
بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره
فظهر عند القائل ان جموده ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه
بطبعه لا بارد ولا حار وكيف يجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فلم قلتم لا منافاة
بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكون في ذوبانه الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب
خارج قيل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه
لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن تنزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان
العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا للذوبان بادنى سبب لا اسباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم
يقع اصلا لم يقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة **المقصد**
الثاني زعموا ان الارض كرية اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فان البلاد المتوافقة في العرض
التي لا عرض لها كما كانت الى الغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة
كذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما
بذلك التاخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا في آخر الليل و
في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي الف ميل قبله اي قبل آخر الليل بساعة و
في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني
بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان
طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين في البلاد الاول عند طلوع الشمس
وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب
فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب العالة فيه على نسبة
واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية

عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك لو اوغل في الجنوب بالعكس من ذلك
واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه
الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا
حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف
التي في سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة
بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع
والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى اخره او يحذف لفظ الخمس والاعتراض على الجواب
ان يقال ثبت ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتى فيه ذلك فان قيل ذلك
الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة
الحقيقية ولا شك انه يمنعها التضاريس وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية
الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا
يتجه عليه السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** والماء ايضا
كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل قبل سفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم
ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر
الماء على هيئة حدبة الاستدارة له عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستر كالهواء لانا
نقول ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الذي تراه يخالطه اجزاء من الارضية
ولذلك ملوحته فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا **الوجه الثاني** الماء المرمي الى فوق يعود كريا و
الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية
وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه في مثله وبين ايضا ان ذلك لطبعه
لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه وتدحرجه في الطريق ولسبب آخر لا نعلمه ثم انهم اي المتمسكين
بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اين كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي
هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاسين في قلة الجبل وقعر البئر كما ستقف وهذا المبني عليه لا
يعطيه اي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه
هو الاستدارة **الوجه الثالث** مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب
وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائه **المقصد الرابع** الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق
على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض يرى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا
انه اي الثقيل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب
اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فيرى الكواكب فيه اصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز خروجها
عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب بفتح الجيم له اي لذلك القدر محسوسا وهو اي قدر الخروج

مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكوكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو كثير **المقصد الخامس**
ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من
الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا متقاطعين على تلك النقطة فيحدث
بزاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على دائرة اخرى مساوية للاولى اذا ذهبا الى سطح الفلك
الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا
يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اي ولانه الارض
ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الافق
الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف
قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا مثل حتى يكون الظاهر اكبر
ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر
فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس وكذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين
في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه
الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج
من الباصرة مارا بالمركز وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على
مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر
الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف
اكبر وكلما كانت اقل كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين
ما كان مبدؤه فوق منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما
فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد
الخطين واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت
الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب
وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين
من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف العرضان
الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرض
الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط السماء الرؤية لم يكن له اختلاف منظر في الطول
لان الدائرتين متحدتان فيتحد النقطتان على فلك البروج ويكون اختلاف منظره هو
اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فلو
اعتبر اي القمر نازلا او الصواب صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول
المرئي زائدا على ما نزل او الصحيح انه يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج يقتضيه

منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة
الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي
واذا اعتبر صاعدا على ما بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس
مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب
في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب
الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق وليس شيء من الكواكب الباقية اختلاف
منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير
غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه يعلم حالهما في اختلاف المنظر
المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية اي متحركة الى اسفل ابدا فلا يزال الارض ينزل
في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والعقل الهابطة ويبطله بباقي تناهي الابعاد التي
يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام
الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوما اقرب الى الفلك فكان يزداد
عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها اي الارض متحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة
اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا يوجد على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب
حركة الارض ويتبدل الوضع من الفلك بالمقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير
الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها وانها اذا تحركت الى المغرب الى المشرق ظهر
علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب
كواكب كانت ظاهرة عنا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون
متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس ثمة فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب
السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع
سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك
يرى القمر سائرا الى الغيم حين سير الغيم اليه وكثيرا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور
قد ذكرناها في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلاثة الاول
ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلة دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض
وهي المشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير
يقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية
حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها اي يبعد عن الموضع
الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها
السهم من الجانبين بالحركة **الوجه الثاني** الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم

منظر

ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان
وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعهما الهواء المتصل بهما مع ما يتصل
به من السهم والحجر وغيرهما في الحجر كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم
ح يتحرك بحركة الارض تبعًا للهواء التابع فلا يتجاوز موضعه موضعه الذي رمي منه في الجانبين
الا بحركة نفسه فتتساوى المسافتان وكذلك الحجر متحرك بحركتها فلا يجوز موضعه بل ينزل راجعًا اليه
وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثاني ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ
ميل مستقيم بالطبع فلا يكون متحركا على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك
المبدأ فيها وهواي وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا لكانت الحركة مع العائق
الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما اشرنا اليه في مباحث الميل ثم لم تنافيهما
تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بيّنا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة المقصد
السابع ما يوازي من الارض معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل
النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية بنصفين
على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء لتساوي
قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس
والبطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع
هو تجنب المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم احديهما
الاخر فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين فاول النهار يتساوى الليل والنهار
ويقطع الافق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين
هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب
كانت من جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم
وفي جانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان الليل الجنوبيين اطول واذا كانت في
الجنوب كان ليل الشمال بل اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة غير مائلة
فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبًا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى اقعة مستقيما وتسامت
الشمس راس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة
مرتين عند كونهما في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعدها اي بعد
الشمس عند كونهما على الانقلابين فلهم شتاآن مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف
وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية كل فصل منها شهر ونصف وكذا الحال في المواضع التي بين خط
الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس سامت رؤسهم مرتين وعند كونها في نقطتين
من فلك البروج تساوي بعدهما في جهة الثلثة الخطاط المعدل عن سمت راسه وكذا فصولهم ثمانية الا ان

الفصول لا يكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان مرتبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان
في حكم نقطة فقيل هنالك عدد الفصول فتطول صيفهم وفي المواضع التي بحيالي الانقلابين سامت رؤسهم في السنة مرة
واحدة فيكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل يقرب منها في اجزاء
الانقلابين ويبعد عنها في الاخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور
فيها لا يغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اي هذه الدورة حيث
ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك انه في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي
الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك
الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا يطلع الشمس
دورة واحدة فيكون الليل اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا
استوائيا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع اخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي يمر قطب البروج على
سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق
وهما عظيمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب
ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة ادخالا فتراق القطبين
يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور و
المدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي عشر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفي المواضع
التي مجاورة هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب
الصيفي ابدي الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع وبينهما
من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان
القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا يطلع مستقيمة و
تغرب معوجة اي يطلع اوائل البروج قبل واخرها على الاستقامة ويغرب اواخرها قبل واوائلها على
الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي يطلع معوجة ويغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة
لفظ الثلثة انما زاد دفعة او ارادتها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين
وما جاوز ذلك الى ان يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى اقامتها مائلة وحيث يكون
قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق
لاتحاد قطبيهما ولكون محورة اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه قائما
تماما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع
من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض والنصف الاخر منها تحته دائما ولا يكون هناك للكواكب
ولا لشيء من النقط المعروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة
كلها يوما وليلة لانه مدة قطع الشمس بحركاتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف

الخويلى وهاتان المدتان تتفاوت بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول من
الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر لان الشمس يدور بحركة الكل فى اربع وعشرين ساعة من موازاة
نقطة معينة من الافق الذى هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة
ويزداد الشمس ارتفاعا عن الافق فى ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الميل الكلى ويز داد
انحطاطا من غاية الارتفاع نحو الافق فى ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى يغرب ويكون تحت الارض
ستة اشهر كذلك اى يزداد انحطاطها عن الافق فى ثلثة اشهر كذلك اى يزداد الى غاية الانحطاط التى هى
الميل الكلى ما يرتفع عنها فى ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الافق المقصد الثامن سبب الصبح كرة
البخار ينكشف بالضوء ولا تنفذ بغير الشمس كما تقدم فى اخر مباحث المبصرات فاذا قرب الشمس من الافق
من جانب الشرق ولم يبق من انحطاطها الا مقدار ثمانى عشرة على ما عرف بالتجربة استنار بضوءها البخار
الكثيف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه
عكسه فان اوله كاخر الصبح واخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغى فليطلب
من مواضع اخر والحمرة التى يوجد فى اول الشفق واخر الصبح انما هى بتكاثف الابخرة فى الافق وزيادة
سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اى تلك الزيادة فى غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر
بالتخيل الصادق وينقص تلك الزيادة فى غيرها اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف
الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اى كرة البخار المهندسون
فوجدوها اى غلظها ستة عشر فرسخا وسبعة عشر المقصد التاسع فى الارض تلال ووهاد
لاسباب خارجة ومعدات مثلا صفة لا بذاتها مستندة الى الاتصالات الفلكية فسال الماء بالطبع
الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط
البحور معاشا للنبات والحيوانات التى لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف
من المعمور من الارض الذى كان حقه لمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها
ولم يذكر له سببا الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنبات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بالانكشاف
الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذى ذكروه رجوع الى القادر المختار واسناد الفعل
الى مجرد مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذى هو الارض باستعداد دون جزء اخر منه
مع استواء نسبته المعدات كلها اى الى اجزائه مما لا سبيل للعقل اليه فى معرضة سببه واذا كان
الشان كذلك وهو انه لا بد فى الاخرة من الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن يجوح هذه المؤنات
التى تكلفوها ووفق للاستراواح اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون
عن الحيرة التى ربما يؤدى الى الضلالة المقصد العاشر قالوا فى سبب تكون الجبال انه لحر الشمس
لعقد الطين اللزج حجرا يحققه التجربة وما نرى من نوادرا اى نوادر له فى كور الخزافين ثم يتوارد السيول
الحادثة من الامطار ويتواتر الرياح العواصف فيحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا ويتزايد

الانحمار

الانحمار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازى الاشبه ان هذه
المعمورة كانت فى سالف الزمان مغمورة فى البحار فحصل فيها طين لزج كثير فيحجر بعد الانكشاف
وحصل الشهوف بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما تؤكد هذا الظن انا نجد
فى كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص
بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض اخر منها وبعض اخر بالرخاوة مع استواء النسبة اى نسبة
تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التى زعموا انها المولدات لها قطعا اى جزما لا يتوهم شبهة الجهالة
والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعى سببا مخصصا وعندى اى عند
الاستدلال يقف العقل وتحيله اى يحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار
قلت شعرى لم لا يفعل ذلك اولا حذفا للوسط نعم لا يبعد ان يكون ذلك اى يكون الجبال ونظايرها
من اسباب يكون بارادة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسائط الا عندنا اذ
الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا المقصد الحادى عشر العناصر
الاربعة تقبل الكون والفساد اى تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر اخر
وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الاخر الذى هو احد الثلثة بلا واسطة وهو كل عنصر
شارك عنصرا اخر فى كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع وتخالفه
فى كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الاخر ابتداء لاشتراكهما فى البرد وان
اختلفا فى اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من ارباب الاكسير الاحجار سيالة
فانهم يتخذون مياها حارة ويخلفون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى يصير مياها
حارة وينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيه كوه وهى قرية من بلاد مراغه
وماؤها ينقلب حجرا وعين غيرها مع المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر لكن
لاشتراكهما فى الرطوبة وان كانا متخالفين فى الحرارة كما يصير الماء بالتسخين هواء وهو معنى التنشف
فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما فى ظاهر كوز مسلم له بوضع
فى الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس كبعلى الجمد
مع عدم الملاقاة بينهما فانه ترى عليه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينقل اليه بالترشح لانه
لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على
سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا وسط لاشتراكهما فى
الحرارة وان اختلفا فى اليبوسة كما يصير الهواء نارا فى كير الحدادين بالالحاح فى النفخ مع سد المنافذ
ثم ينطفى النار فيصير هواء فهذه ستة انقلابات بلا وسط بين المتشاركين فى كيفية واحدة من كيفيتيها
وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطة وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء
والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء

مصلحة للجمع بعض الخيل
من ارباب الاكسير

الى النار عليه نفس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان ينقلب
كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين
فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث
كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر
الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما بعدها للصور المختلفة التي هي النارية
والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والقرب بالنسبة الى
الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثل مراده
فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب
من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر
وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد الثاني عشر** زعموا ان هذه
العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول
انا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين
العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين فرقتهما الحرارة ولا شك انه ثم ايضا في ذلك المركب اجزاء هوائية
بها تخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصاصة و
كان ما يحصل بالتفريق من العنصر من حجمه اذا ضم بعضه الى البعض كالذي كان للمركب عند التركيب
فثبت وجود الهواء فيه ولا شك ان الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها
حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق فيقتضي المركب عدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيد طبخا و
يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو الا ذلك الجامع يطبخ و
ينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة لا يجمع المختلفات
بل يفرقها ويجمع المتماثلات كما تقرر الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الاخر الا المجاورة وله
والجوار بينهما دائم وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا
للاجتماع فيها بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا توسط شيء فلا يحتاج الى الجزء
الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصور النوعية الحافظة للتركيب
على ان اختلاط الرطب واليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع اخر وقد
يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية في المركب ثم لم يتحقق
اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد
التحليل ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون
الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر
ولا بد في النبات من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما لم يكن على ما

ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما
ينبغي بانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات ثم
يحصل الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون
من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح
فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات ايضا اي راجع الى حصولها من العناصر الاربعة
وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدور
وانه لا يفيد العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال
اجتماعها لا منها بل يخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة **المقصد الثالث**
طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته
اي الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة يتلاشى
يتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يجاور الارض والماء ولم يصل اليه
اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق
فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو
ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية
الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات
العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها **القسم الرابع في المركبات** التي لها مزاج وهي
الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم
الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلاثة فصول الفصل
الاول في المزاج وفيه مقاصد اي مقصدان **المقصد الاول** قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة
في الجسم التي هي مبدأ الاثار وهو الصورة النوعية يفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة
ما يجاورها فالصورة النارية يسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات
وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا يرى ان لا يسخن الا ما له وضع مخصوص
وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وبلغ
من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في
المجاورة والمماسة انما يكون في السطح ولا شك في انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم
وذلك اي تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة
الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت
اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الاخر فكسرت
من سورة كيفية المضادة لكيفيتها حتى يفعل العنصر البارد بصورته من حر العنصر الحار فنزول

تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وحصل له كيفية حر اقل يستبرد هذه
الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار ويستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية
متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى
وكذلك ينقص للعنصر الحار صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قد ذكرنا فاذا
اشتد التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة
متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات
التي بين غاية البرد اي هي واقعة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينهما اي بين الاجزاء المذكورة
في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك
الحس فقط اشار اليه بقوله لانها للمجاورة بحيث منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها
باقيا على حرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة
فاذا استقر الكل على كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفيات المتشابهة
يسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج
بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المماسة بحيث
يكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي قال الامام الرازي لا شبهة في
ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا الكيفية المزاجية انها متشابهة
لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر الا فيكون الكيفية القائمة به غير
الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع
وهذا معنى متشابهتها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول
لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على حرافتهما عند حصول انكسارهما
وهو محال وان كان انكسار احديهما فتقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور
المقلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادي الكيفيات
واما المنكسر فليس ايضا الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هو لمحالها
لمحالها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط ولا اشكال عليه
ايضا قالوه من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل
يكون بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها
لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه
يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي
والتماس لا يقال المدعي نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة لا تفاعل اذ الفعل من
النقص

تفاعل به

عدم زوال الكيفيات

جانب

جانب واحد فقط لان الشمس لم تتأثر من الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس
شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول العرض مما ذكرناه انه لا امتناع
في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما تراه من جانب واحد وانه ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا
وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويقول على المشاهدة فيقال الكلام
انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا تؤثر في بعض ولا يتأثر
عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تاثير عنصر في اخر من غير ملاقاة
ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما بلا تلاق محتمل وان
كان نادرا **الوجه الثاني** ثم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون
الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها
دون الصور المتقدمة لها فلا يكون صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امور
مغايرة لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء
ماء ونارا لا تقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام صورها
قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة من تلك المراتب
هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة دون الاول هوائية **الوجه الثالث** ان يقال
المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة لما لم تفعل
اي يكسر كيفية مادتها بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة
بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الجاذبية
المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان
معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فوجد الكيفيات الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة
مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس
في ذاتها بل في كيفيتها **الوجه الرابع** الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال
ان يقال للماء صورة يوجب الحرارة ويكسر البرودة بل ليس للمائية الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل
لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا
لا حقيقة لانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد لمادة
المجاور لقبول الكيفية المنكسرة اي المتوسطة فانها يفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض وانما الكيفية المنكسرة
المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد يكون قريبا في الاثر الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول
في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعها وح بقول الصورة المائية
المائية بتوسط الحرارة العارضة يعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وانه لم يكن يفيضها بالذات
فان هذا اهون من المنافات بل ان يجعل الكيفيات نفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه مح

مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عايد الى المبدأ فاعل مختار فلا حاجة
الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تأثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة على انه فاعل فاعل
مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ تنبيه
على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر الاول ان يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر
اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى شيء منها
صورته المخصوصة به ويلبس الكل صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك متوسطة
بين الصور المتضادة التي للبسائط بل يلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة
متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظهور
في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة
ويرد عليه ما ذكر من فساد ما ذكروه كون الامتزاج لانه لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله
ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء يدل على
اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم مثلا يميز الى
جسم مائي متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فيدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد
التقاطر وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد
دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما
وانما لم يقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم يحل اليها احترازا
عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط باقيا
في المركبات كانت النارية موجودة بصورتها لكنها معدة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية
مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون النارية عرض لها في المركب قد صار لحما واذا صار ذلك في
في النار الصرفة اي المنفردة على اخواتها ان يحدث الكيفية المتوسطة اي الحرارة فيصير لحما
يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب
شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بلا
بل مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان تخلع البسائط صورها
وتلبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين في الجانبين ينتهي كيفية
كل واحدة منها حال الانفراد الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها ويحدث عنها صورة اخرى
يحدث فيها الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني
قد يجعل هذا امر هينا انا نظر الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان
المركبات موجودة بالفعل وبجميع اجزائه منها فيحس لها قدر والا فلا يحس فان القائل
بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على

طبيعة

طبيعة الذهب وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها
على انك الطبيعة مختلطة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا
سخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية لم يكن كامنة بل بعدت في الماء عن خارج فهؤلاء
اصحاب الغش والتقود والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون
والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما
على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يتكون ههنا المقصد الثاني في اقسام المزاج وقد
علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وبهذه الاربع يسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن الاثنين منها
كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها
اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت متساوية بحسب انجام محالها متقاومة في انفسها
بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون على حاق
الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجود
ما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول البسائط ولا بد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم
يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد يختلف باختلاف
الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة واللازمين
من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها
لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها قالوا انه لا يوجد
في الخارج اذ اجزاؤه متساوية في الميل الى احيازها متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع
لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق
بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه
حادث يستدعي مدة معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي
يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة
الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي ويقع الاجزاء المائلة الى السفل
كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتعادم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج
تبعا عليها نعم يندر وجود ذلك المعتدل لا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض
اجزائه على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كما صل الاجتماع الذي لابد
له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس
معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به

فى خواصه واثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه فهو المعتدل
بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذى هو التساوى بل من المعدلة فى القسمة على معنى انه
قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به فى مزاجه والا اى وان لم يغلب فى الشئ بل غلب عليه مما لا
ينبغى فغير المعتدل وكل من القسمين اى المعتدل الطبى وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه
قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه
الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن
ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا لكان بجميع
افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق بل له عرض فيما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن
ذلك النوع فهو اعتدال النوعى واليق امزجة بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل
لبدن من ابدان الانسان هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك
لانه المناسب لاثار المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شئ من هذه الامزجة مات وله اى ولكل نوع ايضا
مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفى المزاج العريض النوعى هو اليق
الامزجة الواقعة فى ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المختصة به اجود
ما يتصور منه وذلك اعتداله النوعى بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف وشخص المقيس الى الخارج يحتاج
اليه النوع المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على نفاوت
من اليه كما والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده فى جودته
كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا
فى اعدل حالاته وعليه اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعى فقس الثلثة الباقية فالاعتدال
الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من قيسا الى امزجة سائر اصناف نوعه وله
عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و
بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين
طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل
حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف ولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج
هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما او هو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر
من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص
على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق
دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل
هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان

ان يكون خارجا عما ينبغى فى كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب
ويابس او يكون خارجا عنه فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب
وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الخارج مثلا او الرطب اليابس اى خروج المركب عما هو حقه
فى كيفيتين متضادتين واجتماع ثلثة او اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع
متضادتين لا يقال اذ اكان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنى عشر حارة و
ستة باردة فهى احر مما ينبغى وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والا لاذوا
العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبيا انما هو بالكيفية المتوسطة عما ينبغى و
ميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك اى ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما ضرورة اى
اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب
البرودة فقط اذ ميلها الى جانبيهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء
فلا عبرة فيما نحن فيه بعددها او مقدارها بل المدار على النسبة بينها واذا كانت الاجزاء الحارة
ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه
النسبة فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت
الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعتدادات التى يوجد فيها هذه النسبة وقيل
من ان المعتدل هو الذى توفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه
رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وح بطل ما توهمه الكاتبى
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال
الحقيقى انحصر اقسامه فى ثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيها تساوى الكميات
والكيفيات على ما عرفت فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر
بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات
فقط انحصر ما يقابله فى ثمانية **تنبيه** اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج
الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل فى افاضة المبدء
بل هى بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال
الحقيقى اقرب واختلفوا فى اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط
الاستواء لتشابه احوالهم فى الحر والبرد وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من
الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال انتقالها
عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم
ولا يبعد الشمس عن سمتهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال
الحقيقى اذ لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازى هم سكان

بمعنى آخر وهو الاعتدال

الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك
المذكور من الكمالات البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكر
تابع للاعتدال الطبي لا للاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب لان مزاج الانسان
كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب
اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين فيكون صيفهم
كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط
الاستواء في غاية فما ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه
شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر
في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بسبب
اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول ان المنخفض
من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني
الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب وفي احدهما يبقى الشعاع
وقد يمنعه كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فتختلف بذلك
الحر والبرد الثالث البحر فانه مجاور ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس
الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخة
والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية يحفظ الحر والبرد الخامس الرياح
فالشمال يبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها
اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب فلا تخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب
يسخن ويرطب بعكس ما مر والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الآجام والاشجار
النافل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا يناسبها السابع الاوضاع الواقعة
في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه يقتضي سخونتها او برودتها والاوضاع الحادثة
في كل وقت بالقياس الى تلك كمرور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في كليات القانون
ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدرارية في جزء واحد
من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراد التسخين فيما سامته من الربع
او يقرب منه واذا كان ذلك الذي ذكرنا محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف
تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون
خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل
ان يوجب في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض
هذه الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة ما هو اي مزاجا ضعيفا

هو اعدل

الجلد

التحكيم

مطلب المركبات التي لا نفس لها وهي المعادن

هو اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل
الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف
ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف وان اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما
الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق
بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن
ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم
اقناعي واعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب
على البدن كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم
فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال
لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل لاسباب خارجة اوجب ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد
يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتدال في جبلته والله اعلم

فصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات المزاجية ويسمى المعادن وينقسم الى متطرقة اي قابلة للضرب
المطرقة بحيث لا يتكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير متطرقة اي لا يقبل ذلك
القسم الاول المتطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد
والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونة من الابخرة والادخنة فان
الزيبق بخارية اي مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث
لا ينفصل منه سطح الا وتغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا
شديدا بشكل ما يحويه وامثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة
سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب اذا تلاقى قطرتان
منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض
الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرا شديدا بالحر حتى حصل
فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطهما اي الزيبق والكبريت
على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت
فان كان الكبريت مع صفائه وبقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وكان فيه قوة
صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة
لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي في لم يبلغ تمام النضج وان كان
الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس فان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي
غير صعبي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والا ليتام فهو الحديد
والا اي وان لم يقو التركيب مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة

غير خاص لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت
صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية
وان التكون اى تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى التعيين ولا يرجى فيه الا
الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المتطرقات انها عند
الذوبان يكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه
ايضا ان الزيبق تعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برايحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص
فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت بانعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الآثار
الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان سلم بكونها منهما وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما
او منهما على غير هذا الوجه تماما لم يتم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد
السبعة والارواح التي تفيد الصورة الذهبية والفضية يعني لانهم لا يقصرون على اختلاط الكبريت
والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا **القسم الثاني غير**
المتطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين وفرط الرطوبة كالزيبق والارواح اما ينحل بالرطوبات
كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام اما قوية التركيب
او ضعيفة اما ان يكون متطرقا وهو الاجساد السبعة او غير متطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية
يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي ملحي الجوهر كالزاج
والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان
الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذايبة صابرة متطرقة فالذايب تميزها عن الاكلاس و
الاحجار التي لا يذوب والصابر عما يذوب ويحترق كالشمع والقير والمتطرق عما ليس بمتطرق كالزجاج واليشم
فان قيل الحديد لا يذوب وان كان لينا قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة
والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب **الفصل الثالث في المركبات**
التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاول النفس النباتية
وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه
عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب
السرير لا يتم السرير في حد ذاته الا انها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في
ذاته ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج عن الحد الكمالات المتاخرة حتى يحصل النوع في نفسه كتوابع
الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل على التحصيل
في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اى منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي كالسرير
فان صورتها لا يسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر اى صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات
وكذلك الصور المعدنية فلفظ الآلي يجوز رفعه على انه صفة كمال اول اى كمال ذو آلة ويجوز جره

على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون
الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط وان يكون ايضا له قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان
الآلات للنفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن
الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بوضع الانسان كما في السرير والصندوق
وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل المتاخرين الطبيعي للكمال
الاول لهذا النفس كمال اول طبيعي آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي
الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب وبالحيثية يخرج كمال الآلي من هاتين الحيثيتين
يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليس كمالا اولا للجسم المذكور مطلقا من
الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كمال الآلي من هذه الحيثية كالنفس النباتية ليس والانسانية الثانية
النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس
الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يفعل الكليات ويستنبط بالرأي وفوايد القيود
في هذين الحدين فظهرت تمامها هذا اذا عرفنا كل واحد من النفوس الثلثة على حدة واذا اردنا
تعريف النفس مطلقا اى بحيث يتناول لجميع ما ذكرناها قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يفعل الكليات ويستنبط بالرأي فان هذا الترديد
راجع الى اقسام المعرف في متناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام
مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها اى عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل
لها وهو انه من حيث ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة بقيد الآلي
احترازا عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير
آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط
وللافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج
من التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية
لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما
بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية
وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال
النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النباتية بالنسبة
الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله ان ذلك الصدور
لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازي لقوله اى من شانه اى يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء ويمايحي
بالاحساس والتحريك **تنبيهات** على فوايد يتحقق بها المرام في هذا المقام الاول انا نشاهد اجساما
يصدر عنها لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل ويسند ذلك الصدور

اى يخرج صور الاجسام الصناعية مح

عنها الحسية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اى تخلف تلك الاثار عن الاجسام الاخر
المشاركة اياها فى الجسمية فهى اى تلك الاثار لمبادى فى تلك الاجسام غير جسميتها وليست هذه
المبادى اجساما والا عاد الكلام فيها بل هى قوى متعلقة بالاجسام ويسمى نفسا فالنفس
بها اعتبارات ثلثه واسماء بحسبها فانها من حيث هى مبداء الاثار المذكورة قوة وبالقياس
الى المادة يحملها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التى بها يتحصل ويتكمل كمال وتعريفها اى تعريف
النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هى اى الصورة هى المنطبقة الحالة فى المادة والنفس ليست كذلك
لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث متعلقة بالبدن ويقوم بها امكانها
قبل وجودها لكنها مع تجردها فى ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير
والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اى الكمال مقيس الى النوع وهو اى النوع اقرب الى طبيعة الجنس بصحة
للحمل بينهما من المادة التى يقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب
الى الجنس مما ليس اقرب كيف اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة يتضمنها النوع من غير
فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ههنا على المادة فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ههنا
على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة على النوع فالدلالة الاولى اكمل من
الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة لانها للانفعال والقوة ليست بمعنى واحد
يعنى ان لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس
قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى
ولا يجوز اعتبارهما فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه
ولان القوة اسم لها اى للنفس من حيث مبداء الاثار وهو بعض جهاته اى جهات هذا المعرف
فتعريفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث بها الحقيقة النوعية لاثارها فيعرفه
من جميع جهاته ولا ريب ان تعريف الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثانى
النفس فى بعض الاشياء كالانسان قد تبرء عن البدن بان يكون مجردة غير حالة فيه لكن لا
يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه
لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها ح هو العقل وقد يكون للشئ باعتبار
ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم اخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة
الثانية فلا بد ان يأخذ المضاف اليه وهى اى الامور المضاف اليها وان لم يكن ذاتية اى للاشياء
التى اريد تعريفها فى جوهرها فهى ذاتية لنا من جهة القسمة وتوضيحه ما فى المباحث المشرقية من
ان الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل والمنفعل
والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كاليد والراس والجناح فمتى اردنا ان
يعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها لانها ذاتيات

لها بحسب

لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود التنبيه الثالث هذا الحد الذى ذكروه للنفس على الاطلاق
لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها اذ لم يكن بالالات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد
الالى وان كانت بالالات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذى حيوة بالقوة على ما مر وكذا لا
يتناولها الحد المستفاد مما ذكرنا فى التنبيه الاول لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث
يختلف افعالها والنفوس الفلكية ليس كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد
والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركيب جهات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا
يعلم رسما يتناولها اى يتناول النفوس الثلثة معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا
النفس ما يكون مبداء للافعال اى ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية
نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور
الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد
يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث باطلاق النفس على النفوس الارضية
والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا فى الشفاء بان كل ما يكون مبداء لصدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس
كلها لان ما يكون مبداء الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبداء الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية
اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبداء الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة
بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها القسم الاول فى النفس النباتية
وقوتها تسمى طبيعة بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى يشترك فيها النبات
والحيوانات كلها وهى اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة لها منها اى من الاربع المخدومة اثنتان
يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله فى ذاته وهى اى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية
والقياس للتنمية الا انه دوعى المزاوجة واسند الفعل الى السبب فالغاذية التى لا بد منها فى بقاء الشخص
مدة حيوته نسبة الغذاء بالمغتذى اى يحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذى يغتذوه لما يتحلل عنه
فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيهة بالعضو
وقد يختل به عند عدم الغذاء فى نفسه او لضعف الجاذبة الثانى الالتزاق وهو ان يلصق ذلك
الحاصل بالعضو ويجعل جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرئ
عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اى مسترخيا الثالث ان يجعله بعد الالتصاق شبيها به
من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يختل به كما فى البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اى وقوف الغاذية
عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية فى اثارها كما تقدم
وفى بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعنى ان ضرورة الموت
يدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية ينقص بعد سن الوقوف وذلك

وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد
في تحليلها حتى يتحلل بالكلية فيغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وينطفي الحرارة الغريزية
كانطفاء المصباح بانتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت والنامية التي لا بد منها في وصول
الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها وتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية
اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة يقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية ما
هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية
فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال
النشو كالورم وقد مر ما قيل من السمن لا يكون الا عرضيا ومن ثمه مخصوص باللحم وما في حكمه
دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره وذلك اي بيان وقوف النامية لما كان البدن متولدا
من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيتأتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا
يسيرا ثم يتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا
كاملا لم يقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عند فعلها ضرورة هل
يبطل بالكلية او يبقى ذاتها فيها تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو
ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فمات محل فعل النامية قالوا و
في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم يحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء
فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن الاربع المخدومة اثنتان يحتاج لبقاء
النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة
يفصل من الغذاء بعد الهضم الاخر ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فضلت
منه البذر وهي كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج
لان الحس لا يميز تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا يفارق الانثيين فيكون المني المتولد
هناك متشابه الحقيقة في كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكور والاناث ونوع
يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزاؤه متخالفة الامزجة فتمزجها تمييزا بحسب
عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من مني متشابه
الاجزاء او متشابهة الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة يفيد تلك الاجزاء
اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات التي في المني الصور والقوى والاشكال والمقادير
التي بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما
الغاذية وهو ظ والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة
الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع

مطلب ان المولدة نوعان

اخرى

اخرى جعلها جاذبة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الجاذبة للنامية مع كونهما خادمتين
للباقيتين كما مر الاول الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه
الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع تحركه الى جهة العلو بل كان يجب
ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والثاني باطل اذ قد يزدرد الذي يبتلع المنكس الغذاء ابتلاعا
تاما مع ان يكون حركته الى العلو ولا ارادية اما من الغذاء فانه لا شعور له فلا يتصور منه ارادة واما
من المغتذي فاذ قد تنقلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي
بل قد يريد الانسان منعه ليمضغه فيغلبه الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد من
قاسر وهو اما دفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت
وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى تغذى الانسان غذاء ثم
تناول بعده شيئا حلوا واستعمل القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة
له اي الحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء مر اكرهها فالمري
والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختيار
الوجه الثالث قد يصعد المعدة بجذب الغذاء في بعض الحيوان المري كالتمساح حتى
يخرج عند الاغتذاء بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك الا بشوقها الى الجذب في بعض
من هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث
عن قريب اذا خلا عن الفضول يشتد بشوقه الى المني حتى يحس المجامع بجذب الاحليل الى داخل
جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد يسمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فيثبت بهذا الوجه
وجود الجاذبة في الرحم الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث اعني
الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاثة اعني البلغم والصفراء والسوداء
ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو
قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على جهة
دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء الثانية من
الاربع الخادمة الهاضمة ومن تغذى الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو هي غير الغاذية اي
صيرورتها اي اعني القوة التي تقتضي صيرورته جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون
واما الهاضمة فهي التي تحيل ما احدثته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة
فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص
في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويرد انه جعل الغاذية مخدومة للقوى
الاربع التي منها الهاضمة فليتكلم في الفرق فنقول اذا جاذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطل هذه القوة

وحدثت صورة اخرى عضوية فهناكون للصورة العنصرية وفساد للصورة الدموية ويشتد
استعدادها للعضوية الى ان يزول عنها الاول ويحدث فيها الاخرى حاباه ما لتان احدٰهما
سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الحالة
الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي اى الهضم الذى
هو فعل الهاضمة استحالة ما واقعة بين تمام الفعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية
الذى هو كون اعنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف
بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما فى مباحث
المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك
شيئا الى شىء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهر
اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن العضو الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظ ايضا لان
ما حرك شيئا الى شىء كان المتوجه الى غاية للمحرك والمعنى يكون غاية ان المقصود الاصلى فعل ذلك الشىء
وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال لا يجوز ان يكون الواصل الى حد ما واصلا
اليه بلا علة موجودة موصله ويمتنع ان يكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه
وهو يقتضى انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية
ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المص بقوله كيف والمراد بالقوة ههنا المعدة
للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها هو واهب الصورة والقوة الهاضمة هى المعدة بطبخها
ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اى الشدة والضعف التى من جملتها ما يعد المادة لفيضان
الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات معينة عن قوة اخرى فى الاعضاء
لانه ادم الاعداد وكمل الاستعداد فاضمت الصورة ونمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية
ولذلك لم يذكر جالينوس فى شىء من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التى سميناها الخوادم وقال ابن
بل المسمى علاما فى المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها والاطهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث
قال فى باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهى التى
تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين
احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية
على ما مر يعد الفضل الذى لا يصلح للتشبيه منه اى من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ
الرقيق فانه قد يتسرب حروم الفضل لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشربه
العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه لالتزاقه بالعضو فلا يندفع اذا قطع والاعداد الصادر
من الهاضمة اما بذاتها كما فى الخوارج مثل النارى فان حرارتها يذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج
الى ماء وفى الحية فانها ربما تاكل التراب ويجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفى الجمل فانه اذا اكل نباتا

ولا يشرب

ولا يشرب ماء او بمخالطة رطوبة مائية كما فى الادمى واكثر الحيوانات ثم للهضم هو فعل الهاضمة مراتب
اربع الاولى فى المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه
المرتبة يبتدئ فى الفم لاتصال سطحه بسطح للمعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن
من القرع الذى له عنق طويل وراس مدور ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل
ما لا يفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ
المرتبة الثانية فى الكبد فان الغذاء بعدما صار كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع بعد ترقيق
انجذب لطيفه من المعدة ومنها اى من تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلفا باللطيف الى الكبد
بطريق ماساريقا وهى عروق دقاق صلبة تجاويفها واصلة بين الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء
كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير تتشعب
كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة تشعب طرفه الخارج يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وتشعب
وشعب طرفه الاخر يتصغر وتتضاءل ويزيد جدا فى الانشعاب والانقسام وينفذ فى الكبد بحيث
لا يخلو شىء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله
فينطبخ فيها اى فى الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها
عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اى ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة
ويبس يحا ونضجه ويميل اليه لاحتراق وتخفه تعلوها اى وتخفه ما يجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء
الغذائية كالرغوة وهى الصفراء وفيها احراق لما مر من ان فاعل الحراقة الحرارة النارية والاجزاء الكثيفة
الارضية اى التى فيها برودة ويبس اما بطبيعتها واما بشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد
ترسب فيها اى فى الاجزاء الغذائية وهى السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعى من السوداء عسكر الدم
وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبهه على الجوع حامض
عفص وسببه الفاعل حرارة معتدلة والمحترق منها فاعلها حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب
المادى للسوداء هو الشديد الغلظ الرطوبة من الاغذية وما يتوسط بينهما اى بين الرغوة والعكر منه
ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين ومنه ما هو فج
اى لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج
وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربع اما طبيعى وذلك
اما النقص مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطة
يخالط اما من اخلاط اجزاء غير طبيعى او رطوبة غريبة يرد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط الغير الطبيعية
اسماء يعرفها الاطباء لسنا ههنا لبيانها فان اشتهيت ليعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة
الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد ينصب الى العرق النابت من جانبه
المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط فى العروق

مطلب من ان فاعل الحراقة للحرارة النارية

يخ

المتشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في
الكبد وههنا يتم ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة
في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى
العروق الليفية يترشح الغذاء من فوهاتها اي فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها اي لاعضاء
كل عضو اي حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا وقد يحصل به كما في الذبول
ولونا وقد يحل به كما في الذبول ولونا وقد يحل به كما في البرص والبهق في القوام وقد يحل به كما في الاستسقاء
اللحمي بلا التصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما تحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والهيئة
تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى
فللاولى التي في المعدة الفضل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر
والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق الرطوبة
المائية المندفعة بالبول والابخرة التي يصير عرقا وجعل البول فضلة المرتبة الثالثة يخالف
لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المني ولذلك الثاني ولكونه فضلا للهضم
الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا في المغتذي بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المني يضعف
استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله اي مثل ذلك لا اضعافه استفراغ اضعافه من الدم او ساير
وذلك لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المردود عن غيره من الاخلاط
التنبيه الثاني الغذاء ما يقوم بدلا لما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء
بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة وهذه العبارة توهم ان للغذاء معان اربعة وعبارة الامام
الرازي في كتابيه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال
له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالخبز ويقال للغذاء اذا لم يحتج له الى غير الالتصاق في الانعقاد ويقال
غذاء عندما صار جزءا من المغتذي شبيها بالفعل فقوله وقد يقال له لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء
لكان اظهر ولم يشتبه على ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان
ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا
يجوز مثله في الحيوان الثالثة من الاربع الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل
فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا فكانه انما
اخرها لاخذ الهاضمة في تفسيرها وتبينها اي ويثبت وجود الماسكة في المعدة احتواءها على الغذاء
من كل الجوانب وليس لامتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف
المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع الضعف المعدة وحصلت
القراقر والنفخ لبطوء الاستمراء وبالتشريح يشاهدها هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام
في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت

بطنه

بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه
شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول غذاء اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق
الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير
شيء ويثبتها في الرحم احتواؤها على الزرع الذي هو الولد والحرارة بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل
من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق يوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث
لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة ممسكة لما كان الامر كذلك وايضا فالمني يقتضي
الحركة الى اسفل بطبعه فلولا ان في الرحم ممسكة لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في
الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات من اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اي الجسم الجامع
بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في
الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل وراينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول
كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا ان ثم اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء
قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو اليه فتعين بدفعها
خادمة العضو واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فياخذ
كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي ينفسد
وايضا نجد عند ترك هذه الكناية اولى اي نجد كل واحد من نفسه عند التبرز وكان البراز معتقلا وكلما الا
فضل لزاعا كان معدته وامعاءه وساير احشائه تنتزع من موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل
حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير و
يدل عليه ايضا القيء من غير من غير اختيار وما يراه في المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث
يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد من دافع
يدفعها تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على راي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة
بالذات وقد ثبت فيما تقدم ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما يبنى عليه من تعدد القوى
وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان
ان يصدر عن الواحد شيئا متكثرة اتفاقا وانه اي عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم
فجاز ان لا يكون هنا الا قوة واحدة يجذب الطعام بالة ويمسكه باخرى ويهضمه بثالثة ويدفع الفضل
بالة رابعة ويورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص ومساويا فلا يقدر في هذه القوى الا بالاعتبار
وما يقال في بيان تعددها انا نرى العضو قويا في احديها اي في احدى القوى وضعيفا في الاخرى فهما امران
متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف
في العضو لضعف الالة واختلافهما لا يضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما

يقبض به

ويهضم

القوة الصورية كما زعموه ان من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع
والحيوانات المتنافية الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغايات وكان ذلك
المتأمل راجعا الى فطرته وانصاف بانيا على فطرة الله تعالى جل جلاله وفطرة الناس عليها من الذكاء
والميل الى الصواب لم يعم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مضمون الوهم اى في نتيجة
بان لا يغلب وهمه على عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة انها اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة
الغالية لا يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة عديم الشعور بما يعرض صادرا عنها سيما ما يحدث
في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يقارنها
من الصور النوعية والقوى المبالغة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الرأى الاصوب وما يراعى
فيها اى تلك الامور الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
والاوهام قد بلغ المدون منها اى من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التى دون فيها منافع اعضاء
واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة آلاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم في الكتب التى دونها
على ذي حدس كامل وورد علم ذلك المتأمل ايضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة لا يحتمل النقيض بوجه من
الوجوه انها اى تلك الافعال لا يصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء وما يخفى منها
حكيم ببعض افعاله مطابقة للمنافع التى يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته
بعد علمه المحيط به كما نطق به الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمته وكماله قوله تعالى
هو الذى يصوركم في الارحام كيف يشاء فلا يراد في موضعه على انه علم ضروري يستدل به
على غيره هذا الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاعتراف الفاعل المختار
واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هى ان فيه لمندوحة
عن كثير من امثال هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها
طبع سليم ولا يدعوها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب منك المبدأ واليك المآب تنبيهان اخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى
وتعددها الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاول يخدمها الكيفيات الاربع فان
القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهى لا يحصل الا بتفريق
الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية
وانية وكل من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من حركة
الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف الموجب لهيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية و
اذا ثبت ان افعال هذه الاربع لا يتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة محدثة فلا يقع بالذات شيء من
القوى بل محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التى يقارنها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها
الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاحتياج لما يفعل القوة كما في

المقناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزرقات واما بالحركة كما في السراج وان كانت
هذه الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان
كان الجذب اقوى ثم الدافعة لانها فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا
بتحريك لليف لكن لما كان هذه تسكين الماسكة للغذاء اكثر من هذه تحريكها الليف كان احتياجها
اقل واقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين
واليبوسة نافعة في ذلك التسكين جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى التسكين
آخر الانهاد بقبضها لليبوسة من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك يفيد
زيادة تمكين للدفع والنهاء من الاعتماد الذى لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او لا استرخاء
سبب الرطوبة لتغير الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد و
والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج
والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى يخدم بالعرض الماسكة باعانتها على جنس
الليف الموجب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك ويخدم كذلك الدافعة بانها يمنع تحليل الريح
المعينة على الدفع ايضا بغلظها وكلما كانت الريح غلظ كانت اعون وايضا يجمع الليف القاصر
ويكثفه ويكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكران الحرارة يخدم جميع هذه القوى والبرودة يخدم
الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة يخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة يخدمها فقط التنبيه
الثاني قد يتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وكذا دافعة
ايضا للغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل المعدة تارة للاعضاء وبهيئة الغذاء لسائر الاعضاء
تارة للاعضاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء في المباحث المشرقية قال
بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع يوجد في المعدة مضاعفة احديهما التى تجذب غذاء البدن من
خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك ومغيره الى جوهرها ويدفع الفضلات عنها وكذا الحال
في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة
وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اجزاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة
والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب
ان يحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية ويسمى قواها التى لا يوجد في النبات نفسانية وهى اما مدركة و
اما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية هاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة و
اما باطنة فهذه ثلاثة انواع النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدمها المدركة على المحركة لان تحريكها
انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهى المشاعر اى الحواس الخمس
الاول البصر وللحكماء فيه اى في الابصار قولان بل اقوال ثلاثة مشهورة الاول الثالث قريب من الثاني

فاعدة المصنف قويه وعندهما قولا واحد الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل
الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وزن الى الرطوبة الجليدية
التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية رأس
مخروط متوهم لا وجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار
بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار
بحسب نفس الامر مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد
سطح كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا وتر
عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا وتر عندها زاوية اعظم وكلما بعد
عنها كان اطول ساقا وتر عندها زاوية اصغر كما شهد به الفطرة السليمة والنفس ثم تعدد الصغر والكبر
المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة فلصغرها كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا
فيرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا ومن المعلوم ان
هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية معصب الابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار
قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية
من زاوية ضيقة بكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل براس المخروط
فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت دقة وغلظ الا يرى ان الابصار
ان كان بالانطباع كما زعموه كان النظر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن
لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على
صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانه
يبقى صورتها في العين مدة حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة جدا ساعة طويلة
نظرا بتدقيق فانه عينيه تتكيفا بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة
او غمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان كذلك
ومما يدل على صحته ايضا ان يقال ان اي المبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها
فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع
وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر
والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا الانطباع في جزء اكبر واصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان
يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس والروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا يرى ان لا يتفاوت
الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر
بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركاتها دون باقي الحواس

الظاهرة

الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع
فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا بان
لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيما انسان العين لكنا نبصر نصف
كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير
والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس
الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول ويحكوه عنه واما من يزعم
حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح
الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على
القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوا عليه ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه
الصورة نفس الابصار وتارة قالوا الابصار اخرى والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم
انهم يقصدوا بهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد القول
الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروطة متحقق رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر
والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين
ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة
شعاعية اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اجزائها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر
الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على
سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان
اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف
باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها
الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة
فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها عمق بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع
لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير آلة في الابصار ولما كان هذا
ايضا مبنيا على الشعاع كان في الحكم المذهب الثاني كما مر ويبطله اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك
ريح عاصفة او اضطراب في الهواء وجب ان يشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين ويتصل بالاجزاء
الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت
عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة
واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا فيعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين
العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق

الهواء والافلاك بحيث تتصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم وستحيل ان يقوى نور عينه عن
احالة ما بينهما الى كيفية بل نقول لذلك العصفور او الانسان او الفيل اذ كان كله نورا لما امتد و
لا احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل فلا جلي عنده واذا كان الامر كذلك
لم يتصور ابتداؤه الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع
وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان يقول
انا نعلم علما ضروريا ان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها
ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل صورة بصفته فالمذاهب الثلثة باطلة الفساد بتأمل قليل في هذه الذي
ذكرناه والى لا نتعجب من اشتهارها بين الناس واقبالهم على قبولها قال وفي المحتمل ان يقال الابصار
شعور مخصوص وذلك الشعور حاصل اضافة فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة
والموانع مرتفعة حصل للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينيه جسم او ينطبع فيها صورة فليس
يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخراج ليساعد طرفي النقيض **تنبيه** سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يعقد في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء متسقيا
ويعقد في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبحار منعطفا هذا انما يظهر
على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في
صدر الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه واذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان
فرض هنا التفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت
الى ذلك الماء انقطعت ومالت الى سهم المخروط وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية رأس المخروط ههنا
اكثر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم
فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هنا مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف
على الاستقامة والانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف الذاوية المخروط الخيالي
الواقع فيهما من الخيالية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم الانعطاف الى جهة السهم او خلافها
انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير من تصوراتها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ ووضع بناء على
هذا الموضع وقد نبهته بعض من عاصر المصنف من محققي صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري
وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع ولنكن
لتصوير الانعكاس الاول الحدقة وح د سطح الماء ب ه هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون
وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاعي المنعكس
وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس
عليه وهي مساوية للزاوية الاولى لما تساويا وجب ان يتساوي زاويتا ا ب د ه ب ح اما زاوية
ا ب ه سمى الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان

الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان يفرض ه
الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الا جرمان
المستقيمان واذا كان مختلفان بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليها الخطان الاسوادان المنقطعان
عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف على الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا
على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح د ٦ ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف على زاوية مساوية لزاوية
الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوها لسنا
الان ابيانها فانه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف
لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الزكاريين كما مر في الشفا المرصد الرابع من الموقف
الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ويشير اليه اسارة خفية
وهي ان يفرض خط ا ب عرض النهر وخط ب ح الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ويفرض على ا ب
نقطتي ح ط فاذا اخرج من ه خط شعاعي الى و واخرى د وجب ان ينعكس الاولى الى نقطة ط مثلا
فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس
الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعيته ه د ا وانعكاسيته ح د ب حتى يكون الخطوط المنعكسة
من سطح الماء الى الشجر كاوتار الالة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس
الى رأس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة
على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منتكسا رأسه
ابعد من سطح الماء بما يرقبه حتما ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية
د د ا كانعكاسيته ط د ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح د ب الخارجة عن مثلث
د ه و وشعاعيته ه و ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية د د ا اكبر للعلة المذكورة من
ه والمساوية لزاوية ح و ب فيكون اكثر منها ايضا فيلزم ان يكون من زاويتي د و ا ح و ب
اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كه مثلا خطان الى نقطتين من
الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى المشعر الثاني السمع اي
القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف لوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع
الى الصماخ بقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مقعره التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء
الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرمت تلك العصبة وبطل
حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي
الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة يتأدى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة
وتبخرها ومخالطتها للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك وزعم الاخرون ان الهواء المتوسط
يتكيف بتلك الكيفية اقرب الى ان يصل الى ما يحاذيه ويحاذي هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء

حقيقة

من اجزاء ذي الرايحة وابد ذلك بانه اذا الرايحة كلما كان ابعد كانت الرايحة المدركة اضعف لان كل
جزء من الهواء انما يفعل بالرايحة من مجاورته ولا شك كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو
الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه مما كان ولو كان ذلك
يتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول والثاني في حصوله عن كل
واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الاخر كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون بوجهين
الاول ان الحرارة تسحن الروايح وتزيدها وكذلك كل من الدلك والتبخير يزكيها ويبشرها والبرد يكثفها ويخفيها
فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لانم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد الشامة والاهوية
المتوسطة منها وبين ذي الرايحة لقبول الرايحة ادراكا وايضا فاذ ذلك اما لتأثيرها في الهواء
واعدادها اياه للانصاف بالرايحة وتاثيرها في الالة واعدادها للقبول الثاني التفاحة تذبل
من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس اليها
وكثرة اللمس فانهما يحللان منها واما بمجرد انتشار الرايحة فلها فلا تحللها والا لم يتفاوت على الانتشار
الرابع الذوق
الشم وعدمه وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة مرتبة اذ الشرع في
العصب المفروش على جرم اللسان وانما يدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن
الالة المسماة بالملعبة العذبة الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون
توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فيدرك الرابعة طعمها فلا فائدة
في تلك الرطوبة الا التسهيل وحصول المحسوس الحامل للمطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بلا
المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فا
فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم
حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاحساس الى الرابعة بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم فان تكيف
به او يخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوط بذلك الطعم كما للمرضى الذين يغير لعابهم
على احد الوجهين ولذلك المحرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء التفه والسكر الحلو مرا ومن
ثمة اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤدي الطعوم بل مخلوطة بما يخالطها قال بعضهم الطعوم
لا وجود لها في ذي الطعم اي فلما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما يوجد الطعوم في القوة
الذايقة والالة الحاملة لها وكذلك ساير الكيفيات فالحرارة انما نعلم وجودها بالحس
والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة
واما وجودها في النار موهوم مستفاد من انها اي النار لا يعمل ولا يوثر في غيرها الا بما اثر التشبيه
اي احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم تكن النار حارة في نفسها لما سخنت
غيرها وهواي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها
في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة

ظاهر

ظاهر بطلانه لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماته لا مصادمتها للضرورة كافية في ذلك المشعر
الخامس اللمس وهو قوة منبثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب المخالطة كله
ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن
الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحارة فاقتضت الحكمة الالهية
ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحارة وكالطحال
فانها مفرغة للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من ذلك الاعضاء
بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الافات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس
البدن وعموده وعليه انتقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه
كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا تنبيهات الاول منهم من قال ان القوة
اللمسية اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس و
الحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم
يحكم بين الخفيف والثقيل ولا يبعد كون الالة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة
الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن و
انتشارها كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واجاز اجتماعهما
في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا ادليستا متماثلين وكله بناء على ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات
وليت شعري لم يجعلون الذايقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة
متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم
على نوع من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة
والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في باقي الملموسات
بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت
اليه المص لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا
يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة
فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى
توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس
باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلايم من المطعومات التي تستبقى بها الحيوة ليجتذب
واللمس خلق للشعور بما يلايم ليجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه
باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما يغيره في مزاجه ويخرجه
عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لابد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان

بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجنادون اجتنابه جميع الملاو
عت للامسة البدن قالت الحكماء لايمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا ينتقل من درجة
الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت الدرجة الاولى فلو كان في حيز الامكان حس اخر لكان
حاصلا للانسان وههنا ابحاث اى بحثان نختم بها هذا النوع اى النوع الاول من الانواع
الثلثة احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها في ذلك انما هو
بحسب رقة المانعة وضعفها ما كان اقوى مما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به وذلك
اى التفاوت في المانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الالة ورقتها فما هو اغلظ كان اشد ممانعة
وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ الته النور وهو الطف من الات سائر الحواس ثم السمع
والته الهواء ثم الشم والته البخار ثم الذوق والته الماء ثم اللمس والته الاعضاء الصلبة الارضية
فلذلك كان ملايما به الروح مناقرابه اشد ايلاما ثانيها ان ههنا محسوسات مشتركة اى يشترك
في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها اى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع
والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب
اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها
محسوسة بالعرض لا بالذات اى بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه
وانما ذلك هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون
والضوء والحرارة والبرودة ونحوها وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع
والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعا بتوسط حر او برد او لين
والذوق قد يدرك العظم بان يذوق طعما كبيرا والعدد بان نجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد
بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رايحته غير الذى حصلت رايحته بابنا ويدرك الحركة و
السكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا
من جهة الاصوات العظيمة انما يحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اى في ادراك بعضها
بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى كان
كان بصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل
الشعور بكونه متحركا ولذلك قيل لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة تراها ساكنة مع كونها
متحركة سريعة وترى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما
هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل نسبه الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل
والعدد والعظم ثم اشار الى معنى اخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لم يحس
اصلا لكنه لقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه
اباعمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق

المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب بما ذكر في المباحث المشرقية
من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن
للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة لهذا المقال قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا
وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما
بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام
منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مرئيا بالذات
ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق
تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما
مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الاخر فاذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة
اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض
وهكذا الحال في سائر الامور التي سميناها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا واما كونه
الشخص اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما
وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس يشبه ذلك الانكشاف اللون فاتضح الفرق بين معنيي
المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه
المص بايراد كلمة قد في المعنى الاخر النوع الثاني القوة المدركة الباطنة اى القوة التي يحصل بها الادراك
الباطن سواء كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهي القوة
التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس
من ثمة فيدركها ولما كانت هذه القوة الة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها وثبتها اى يدل
على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث
يرتسم فيها صورها لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل ان يحكم بان
الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان
اى المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى
الظاهرة كذلك فلا بد من قوى باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين
ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية تدركها
معا وتحكم فيما بينها ولقائل ان يقول لما قولك في حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا
فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز
ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اى وان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل
وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام
صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده

الحواس الخمس الباطنة

اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها فى قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها فى الآت
متعددة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثانى القطرة النازلة تراها خطا مستقيما والشعلة
التى تديرها بسرعة شديدة تريها كالدائرة وليستا اى القطرة والشعلة فى الخارج عن القوى المدركة
خطا ودائرة فهواى كونها كذلك انما يكون فى الحس وليس فى الباصرة لانها انما يدرك الشئ حيث هو فمتى
اذا زال عن مكانه لم يدرك فيه بل فى مكان آخر فقط فلا بد ارتسامها على الوجه المذكور فى قوة اخرى
سوى الباصرة وليست تلك القوة هى النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهى قوة جسمانية
باطنة يرتسم فيها صور المحسوسات وللقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك مرتسمة فى القوة الباصرة وما
ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشئ الا حيث هو وهم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد
اليقين فنقول لا يجوز ان ينطبع فى الباصرة صورة الجسم فى حيز وقبل ان ينمحى هذه الصورة عنها ينطبع
فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى الباصرة شعرت بهما معا على انها صورة واحدة
لشئ واحد ممتد على الاستقامة والاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك
الحكم ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ما له امتداد فى النفس انما
يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما ينازع فيه لان الاعراض مما يتغير
دون الصورة الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم
يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتها مسموعة بحيث لا يرتاب فيه ويميز بينها وبين غيرها
فلا بد ان يكون لتلك الصورة والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره و
يشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجودها فى الخارج والا لرءاها كل سليم
الحس فهو فى مدرك وهو اى ذلك المدرك جسمانى لا عقلى لما مر من ان الجزئيات لا يدركها
الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين
فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر من انها تدرك الكلى
والجزئى ايضا وامتناع ارتسام الصور التى لها مقدار غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا واحتج الخصم
النافى للحس المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما نرى فى النوم فى جرم
من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين
الكبير فى الصغير كما مر الثانى كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات و
لا نبصر الالوان بالايدى والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نعقل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره
مكابر لا نكاره ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اى فى الادراك الاحساسى
ممكن وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اى الدماغ ليس آلة جرمية اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة
كما اقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع لنا فيه الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور
المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى تارة

ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اى لامتنع ان
يعرف من شئ انه الذى اى فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان فى كل ما يحس به ان يعرف
حاله فى المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده اضداد من النافع والصديق من العدو
ويختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال الوجوه ثلثة الاول قوة العقول غير قوة الحفظ فمدرك
الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى قلنا اما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول
مع الحفظ فكيف يقول القائل غير الحافظة البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا
لما يحافظها الثانى الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اى دون القوة الخيالية لان
فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون قوة واحدة قد يحكم تارة
ولا يحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة
فى الحس المشترك فهى مشاهدة كما فى المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة فى الخيال فانها
ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغايرهما بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف
الى المشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصورة مرتسمة فى قوة واحدة فتارة يلتفت
النفس اليها فيشاهدها الثالث من تلك القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى الجزئية المتعلقة
بالصور المحسوسة كالعداوة بالجزئية التى يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية
التى يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة
قالوا وهى التى تحكم بان هذا الاصغر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التى بينهما وان كانت
معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفاها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم
لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون المذكور للقوة
الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى يدركها القوة
الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك واستغنى فى اثباتها
بما ذكرناه ثم الخامسة المتخيلة وهى القوة التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة
منها وتتصرف فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس
او حيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة
اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة
كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل استعملها الوهم فى الصور المحسوسة
مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم
فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها
تسلط على مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها من سخرها للقوة

الثاني

العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد صار فوزا عظيما ولنختم هذا النوع بابحاث
الاول عرفت وجود هذه القوى للحس الباطنة بتعدد الافعال للحس التي هي ادراك المحسوسات و
ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيهما لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد
الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة
والالات متعددة او الشرائط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب كما حررتموه في مواضع اخرى
الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مرة على شكل الدودة فالحس المشترك في
مقدمه اي مقدم البطن الاول لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره
لانها خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه
والحافظة في مؤخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المخيلة مفكرة هو الدودة
الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتاخذ من هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن
هذه الجزئية التي في الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول
الاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في
مؤخرها والحافظ في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك
من الحوادث فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال وفي تمام عرف محالها المذكورة بالافة فانه اذا تطرق
افة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها دون فعل غيرها من افعال
سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك خاتمة لابحاث النوع
الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلنا منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه
على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء المجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست
مدركة للجزئيات كما اشرنا في اثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات
هو النفس بوجوه الاول انا اذا ذكرنا من الحكم الكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان ولكل جزئي على
غيره الاخراى والحكم بسبب صدق الجزئيين عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة فلا بد من قوة
يدرك الكليات وجميع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة
ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي العاقلة الثاني وجداني بلا شبهة اني ولحس
وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس انا الثالث النفس مدبر
البدن المعين فهو اي النفس تابع ويل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية فلا بد له فيه اي
في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من
احاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدركة
للجزئيات وفي مباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدبير الشيء من هو ذلك الشخص يستعمل الابعاد العلم

به من حيث هو فادن هي مدركة للبدن الجزئي وللخصم القائل بان النفس لا يدرك الجزئيات وجوه
الاول يعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك
سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت
اليه الثاني ان كل عضو هو محل لقوة يوجب افة فعله الذي ينسب اليه فلولا انه فعل حقيقة
لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية
من ان الافة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى
حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة الثالث انا اذا ادركنا
الكرة الشخصية مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك منا صورتها المتصفة
بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع
له ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا
مشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متشخصين على وضع معين هكذا 
فانها غير بين المربعات الثلث ونشير الى وضع كل من الاخر على معنى ان هو من صاحبه فاخذ الجناحين
عن يمين المجنح والاخر على يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا التصور هو النفس لزم كونه اي
كون هذا المحل هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا يقبل الانقسام
المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس الات والنفس
هي المدركة يرتسم الجزئيات في تلك الالات ويدركها النفس بملاحظاتها لما ارتسم في الاتها فلا
يلزم انقسام النفس ولا كونها ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون ادراك الفعل باختلال الالة
دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الالات وان لم يكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي
ما سمعته سابقا للخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص
كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه الة لنوع من المدركات دون الاخر
وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى الفاعلة وهي التي
عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس
ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهر وينقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة
للتحريك اما الباعثة ويسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع ويسمى شهوية واما لدفع الضرر
ويسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب بتشنيج العضلات فيقرب الاعضاء
الى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فيبعد الاعضاء عن
مباديها كما في بسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب
والمبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادئ اربعة مرتبة للافعال
الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد

نفع منها تيريدها ثالث ارادة فقصدا ليها وايجادتها فيحصل الحركة بتمديد الاعصاب
وارخائها ابدا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس فيتردد ويشتاق واما الذي هو يتقدم
فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث المقصود ببيان المركبات
التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة بها يسمى
القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية
يسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للاراء
والمشهورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل ويترك يسمى القوة العملية والفعلي العملي
فهاتان القوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر
الحيوان فالاول للاحكام الكلية صادقة كانت وكاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بالافعال
جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية
لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة
كلية كان يقال مثلا هذا العقل كذا وكذا فهو جميل ينبغي ان يفعل وقبيح ينبغي ان يترك فيكون
صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منها راي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة
فان الواجبات والممتنعات لا يرد في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا
يرد فيها للايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا احكمت هذه القوة
بهذا الراي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اي في النفس
الانسانية من القوة العملية الشوقية سات انفعالية يتبعها افعال بدنية على الضحك
التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب في الخجل والحياء
واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس
يتأثر من قواها كما ايها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل
الثاني من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا تستبعد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات
التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين
وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف فليس
يخصص الدخان كما في تفوق في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحرق في النار وقلما يصعد البخار
او الدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين ومنها يكون جميع الاثار العلوية اما البخار
فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقي الهواء الصرف وان
لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك
البخار بصعوده الى الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقده برده وتكاثف فصار سحابا
وتقاطرت اجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود

اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو
الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة
للهواء بمصادمته فينمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد
الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا
انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة
موضوعة على وهدة وكان فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من يحلها من اهل القرية التي
كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد في هواء هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد
سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك اللطيفة
فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا متبددا في اجزاء صغار لا يحس نزولها الا عند اجتماع
شيء يعتد به اما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل
كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انعصار الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه
الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان يكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي
الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة معا
مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيتحبس في ذلك الدخان في جوفه
فيحرقه اما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعده او عند هبوطه
للتكاثف اي لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له اي خرقه الزمان
وعريقه للسحاب صاعدا وهابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان
بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة
والجلجلة المازجة عملا وقربه مزاجا الى الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مستقل وكيف
لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل
فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا
وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذاب
الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل
التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير اي عبد الله بن جعفر قدس سره
فاذابت بعد بلاقتها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه
وكثيرا ما يقع على الجبل فتدكه دكا ويحكى ان صبيا كان في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة
فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم بحصول الكي بحرارتها وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة
النار وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعدها بخلاف البخار
فيحرقه الدخان كالشمعة التي تطفى ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان

الواصل الشمعة الفوقانية وتتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية
فيشتعل بهذا النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فرأى
اي يخيل ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار
تعلقا تاما من غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما وشهورا ويكون
على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات وذوات
الاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار
تعلقا به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سوداء وحمر على حسب غلظ المادة
فاذا كانت غليظة ظهر الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السود وقد تقف الذوابات ونحوها تحت
كوكب فتديرها الفلك معه متابعته فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا او احدا او
اكثر من واحد وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت بالارض احرقت
ما عليها وتسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع دخان لزج دهني وتصاعد حتى يصل الى
حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كانه تنينا نزل من السماء
الى الارض واذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل
السراج المنطفي اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانجذب اللهيب
الى فتيلته وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيستثقل فيرجع
بطبعها الى الارض او لا ينكسر وهو يصعد وتصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في التسهيل
بعوده في النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع فيرتد ضاربا
كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات كما يرد بعضا دائرة بينهما على جهات مختلفة وعلى
التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل وقد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحدث
متحرك هو هواء لانه متحرك قال الامام الرازي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها
فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي
الريح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد يحدث ايضا بان
يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك
المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد
يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة ويدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فينضغط الاجزاء
الارضية بينهما مرتفعة ملتوية على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها
والاعصار المسمى في الفارسية گردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان
الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض
فينقلع ولا تتمكن من الصعود وكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون

مطلب عظيم ... تعلق به النار ... فليطالع ما في هذا التصحيح وما ...

فلان المطر يبل الارض فيبعدها لان يصعد منها دخان اذا الرطوبة تعين على تحلل اليابس ويصعد
والريح تجمع السحاب ويهيجها ببرودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد الكيف والتهاب الريح فيعين نحوه
حقيقته في عدد لانهم جعلوا اصولها اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والغرب
سمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب ويسمى ما يهب فيما بينها نكبا وايضا نقول
قد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كالدائرة يحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه
عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها
الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر
اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة
وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور
ضعيف ويسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع يخفي حجم السحاب
الذي لا يستره فلا بد فيها حال القمر كيف والشيء انما يدل على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف
اجزائه التي يقابله فانها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فان عرفت
الجهات من جميع دلت على الصحو وان تخرق السحاب حتى يبطل دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت
وان انخرقت من جهة دلت على ريح يأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة
المذكورة احديهما تحت الاخرى حدث هناك هالة تحت هالة ويكون التحتانية اعظم لانها
اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس تسمى الطفاوة بضم
الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحاب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول
الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة منها قوسية قليلة وانما يتفق هالة
هالة الشمس اذا كثر السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حولها هالة قوسية اللون لان السحاب
كان غليظا فتوسط في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزاء
الرشية الصقيلة على هيئته الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه
اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم
كثيف ما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر عن الشمس ونظر الى تلك الاجزاء
انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم تؤد الشكل بل اللون الذي يكون
يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة ويختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء
السحاب في الوانها وبحسب انوار ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس عنها الضوء من الاجرام
ودوبستان بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين
الحسن الفارسي نور مضجعه يدعي بطلان ذلك التي ذكرنا من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه
اعني ما ذكرناه رأي الجمهور وقد ذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب

في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وح لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة كانت حاصلة في الشئ الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام هذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستند الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في السماء يدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودة مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال وايضا نقول المختص في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي في باطن الارض ماء ويشبعها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان القابض يجذب الثاني ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي وماء العيون الراكدة يحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تالها سابقها وهذا الكلام هنا لما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل التسيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والابار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض واذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيهما لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى الخارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت ومن الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فتتزلزل لاجل حركتهما ومنه يتكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الابار والقنى في ارض صلبة قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان حصل هذا الشق في بلد جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الاختناق وهدات فسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تتزلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول يحتبس في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها فيرى بالليل في ذلك

الموضع

في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها مخلص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثالث او في المرصد الاول كآراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاما لو الخلاف الاجسام بالصور الى استعدادات في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واما لو الخلاف في آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المتخالفة واما لو اكل ذلك في الاجسام العنصرية واستندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد جمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه مخيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها **المرصد الثالث** في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام مقيسة الى نفس الامر ثم اما ان يقال بواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تابعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المتشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة متشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلقة الحركة والوضع فقديم ايضا لان من مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بل لا بد ان يكون معها صورة واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود

بتعاقب انواعه نعم الصور المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المخصصة المتعينة
محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلاً نوع النار حادثا هو مستمر
الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضاً
عندهم في استمرار كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث
انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا
في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم الذي هو اصل الاجسام فقال تاليس الملطي
انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل
وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الالهية فذابت
وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض
ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطف وقيل النار وحصلت الباقي بالتكثيف
وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز
وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة
التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس
بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من
امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس
بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعدية
العشق بالباء بتضمين معنى التعلق والولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها
تحيزت فصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت
الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وتحقيقا لان اكثر هذه الكلمات رموز
واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا
لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي
الراي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان
يتردد ويتوقف فيه بل لابد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال
في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان
النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه
تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك
ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلوب ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية
فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة

الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام
عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجيء اي في المقصد الذي
من هذا المرصد اذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن
موجود اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر
الفردة التي تالفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة متجددة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك
فهو حادث وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض
لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الاخير لكان اولى بقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال
الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث وانما قلنا انه لا يخلو عنهما
لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون
اخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن
كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم في اول زمان
حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف بكون ثان لا في المكان الاول
ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فيتعين انه لا يخلو عن الحركة والسكون الا الجسم
الحادث فلا نقض فاذا اورد هذا السؤال على طريقة المناقضة كان منعا لا يضر المعلل اذ مقصوده
حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير
اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى او نقول من الكون الاول
في مكان اخر فيكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية
بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني الماهية
لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها
ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى اجزاء لا يمكن
اجتماعها فلا توجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة
من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية
في الازل وح فلا يوجد في الازل اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل
ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها
جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية
لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا ويقطع فيه
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع
في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور ولولا
ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع وجود الحركة مع عدمها وقد ذكر ههنا

بيان حدوث الحركة وجوه اخر ما لها الى ما ذكر وانما يختلف العبارة دون المعنى فتركناها و
ذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه
شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازل مسبوقا بالغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك
اول الحركات فيلزم تناهيها وما له اما الوجه الثانى وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت
ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى
انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئى
منها يوجد فى جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد
من احادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذا من الحوادث التى لا نهاية لاعدادها لا يستلزم
حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة
بلا نهاية حتى تيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان
حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها فى مباحث ابطال التسلسل و
تقريرها ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة كدورة
معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات
مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثانى بالثانى وهكذا
لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الزائدة جزء من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة
كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هف والا وجد فى اجزاء الزائدة
ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة
والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا
متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعنى عدم تناهيهما فى تلك الجهة فلو كانت الحركات
غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه
اى على الاستدلال بالتطبيق فى ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده الخامس من تلك الوجوه طريقة
التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات تتالف من اجزاء بعضها
سابقة وبعض مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل
من يوم وهو اليوم الذى نحن فيه جزاء اخيرا فنقول هذا الجزء فى هذه السلسلة التى لا يتناهى مسبوق
اى هى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب العرض المفروض اذ
لا يتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد
فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق
مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اى المسبوقية ازيد من عدد السابق

اى السابقية

اى المسبوقية ازيد من عدد السابق اى السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفا حقيقيا
يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الاخر واما تساوى عدد المشهورتين فغير لازم كالاب الواحد له ابناء الا ان يعتبر
التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق
ليس بمسبوق فيتكافا الاضافتان وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله
واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم فى مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى
معلوم بها وبالحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عايد الى الكون والمميزات امور اعتبارية
مثل كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودى اى موجود
قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم ينافى العدم لانه اى القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر
امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات لما بينا فى اثبات الواجب تعالى
ولا يكون ذلك الواجب الذى استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره اى تاثير الموجب ذلك القديم على شرط اصلا بل كان
ذاته كافيا فى ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هى وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط
حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه
وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا شرط دفعا للتسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا التعداد المنتهى اليه عدم
الواجب هف واذا امتنع عدم الشرط مع امتناع عدم الموجب للواجب امتنع عدم مشروط ايضا
وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء تنحصر فى الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفى العنصريات وحركتها
جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فان الاجسام متساوية فى الماهية
لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الاخر وما
ذلك الا بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه اى من البسيط ما
يصح على الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة
من البسائط فيصح على بسائطها ان تماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فيعلم بالضرورة ان مقولة
الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزائها متحدة فى الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها
وكذا للمركبات لان تبدل اوضاع البسائط التى منها يستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة
انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذى خلقه ان يغير وصفه فيجعل يمينه يساره وبالعكس
وانكاره مكابرة لا يعتد بها واما المقدمة الثانية وهى قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فانه ضرورى

تنبيه انما قلنا ان كل وجودي قديم يمتنع زواله ولم نقل كل قديم يمتنع زواله لئلا ينتقض
بعدم الحادث فانه ازلي وقد زال فافهم فافهم المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين وكان اختصارا
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون آخر لا
الى نهاية والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات
فان وجد له كون غير مسبوق بآخر اي بكون آخر لزم القسم الاول لان ذلك يجب ان يكون ثابتا
للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر لزم
القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فيجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية
اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير
بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون
له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي
ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له
كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم
خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام واما بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فبمثل
ما بينا به حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق
وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا
لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب
الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجودها
مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك انه وجودي بلا خلاف ومن
بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما
يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية
في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو اي الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى
لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد لا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود
الذي لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث
للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو ايضا مما
من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه
لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه
بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل بذكره تخفيفا للمؤنة المسلك الرابع للرازي ايضا
كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكل مركب يشاركه في ماهيته
امور متعددة وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركب

فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن عدم
وهو مبني على ما ذكرناه في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي استناد القديم الى
الموجب كما لا يجوز استناده الى المختار وقد نبهناك على ماخذه فتذكره المسلك الخامس الاجسام
فعل الفاعل المختار كما سيأتي في الصفات اي صفاته تعالى فيكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم
لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات
وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمهما
الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو
في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده
من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال
وغيرها ولا شيء من القديم كذلك كما سنبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون
محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية
ان يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة
وتسلسل اي لزم التسلسل في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا
لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب تركب الجسم من المادة والصورة
وان سلمنا ذلك لا نسلم كون المادة قديمة فانه اي كونها قديمة يثبت بوجوب الاستعداد
المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع
في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة فقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد
نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة
والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وغير مسلم
ان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور الشبهة
الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم ماخوذة من العلة المؤثرة اذ يقال فاعلية الفاعل
للعالم والحادثة اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة
بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك دون ما قبله وما بعده مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث
واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التس

فلا يكون

في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد
حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى اخصر فيقال جميع
ما لا بد منه في الايجاد وان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله
بعد اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف
فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن
جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فينقل الكلام اليه ونقول
ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون
جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة
فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه والذي يصلح عليه وجهان الاول
النقض بالحادث اليومي لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة
اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط
الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما
لا يقال انه اي الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها
مسبوق بآخر لا الى نهاية ولا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف في الامور المترتبة المجتمعة
لانا نقول ابداء الفارق في صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل
في الامور التي ضبطها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة صح كما وقفت وايضا فنقول اذا سلم جواز
التسلسل المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل
الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها للقبول
الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له
وما سوى العالم اي ما هو ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في
حدوث العالم قلنا لا نسلم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور في الماديات
اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهي
فيما لا يزال الى ما هو شرط اي الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه
الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى
وقد اجبنا عنها **الوجه الثاني** ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الآخر انما هو
بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال
طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور
وقد يقال هذه الارادة المستلزمة بوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت

حادثة احتاجت الى ارادة اخرى وشيء آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادة او
ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت بلا سبب
مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في امثال هذه
المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات لجواز انقلاب الجائزات والمستحيلات
وكذلك صحة تأثير الباري فيه اي وكذا امكان تأثيره تعالى في العالم القائم لا اول له والا لزم
الانقلاب المذكور فيجب ان يلزم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلائلكم
اي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه قلنا انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول
ترك الوجود الذي هو افاضة الوجود عليه غير منا غير مناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل
من جميع الجهات في كونه جوادا فيجب قدم وجوده والا لزم تعطله والجواب اي ما ذكرتموه من
حديث الجود ولزوم التعطل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم انه
لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما في الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي كما ذكر
وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت اذا اخذت ذات
الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذت بشرط الحدوث
لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا **المقصد الثاني**
في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قال لا يجوز عدمه لما
تقدم في بيان حدوثه لسكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد
جوز فنائه لكون من حيث هي مقابلة للعدم حيث كانت متصفة والعدم قبل اي قبل
كالعدم بعد اي بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فما جاز عليه احدهما جاز عليه الآخر فقد
جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة ثم يخالف ذلك
احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها
ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام فقالوا
لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما للذات واما لامر اخر وجودي او عدمي الى اخر ما ذكر هناك
والكل باطل فلا يصح فالتفت اليه بجده مع جوابه المذكور هناك مختصرا عندك فلا حاجة الى اعادتها
المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض
وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة
انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اي البداهة قال الآمدي نحن
نعلم بالضرورة الفعلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارض والسموات هو عين ما
نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من معه وان اولادنا وقد فقدناهم

الان هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقاءها ضرورة الا لبقاءها فى الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض قلنا قلنا اى لاننا لا نقول لا نسلم ان ذلك الجزم هنا ليس الا لبقاء فى الحس حتى يتجه عليه ماذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضرورى البديهى لا يطلب مستندا بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاول ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحيوة اى لم يكن ان يقال بموت حى او حيوة ميت لان محلها يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض فيها اى لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكره قوم فى بقاء الاعراض اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا **تنبيه** على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهم وغيرهم ذلك الدليل لما قام فى الاعراض ودل على امتناع بقاءها طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحارة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هنا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفنى الاجسام لم يخلق فيها العرض فينتفى بانتفاء شرط ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية

المقصد الرابع

الجواهر يمتنع عليها التداخل اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كونه مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه

بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل لجاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينهما واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله

المقصد الخامس

وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد فى ان واحد فى حيزين وهذا ضرورى كالاول وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير الجسم الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى الفرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذى اورده فى اثباته تنبيه على الضرورة بعبارة مختلفة تصور المطلوب فى الذهن تصورا واضحا فان شيئا من ذلك الذى جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به

تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما فى حيز واحد ضدين كما يسمى الفرقان باعتبار امتناع اجتماعهما فى محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر وكانه راعى فى التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور فى الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحاق وهو بحث لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح فى اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح فى لفظ الضدين على ما يشاء من المعانى اذ لا حجر فى ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه فى الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان اولا فقال بعضهم نعم وقال الآخرون لا وهو ايضا بحث لفظى مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذى هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول

المقصد السادس

الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما فى الجسم وجوزه بعض الدهرية فى الازل وقالوا فى ان الجواهر كانت خالية فى الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اى خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقين تفصيل فالبصرية منهم يجوزون فى غير الاكوان والبغدادية يجوزونه فى غير الالوان اما المتكلمون اى الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تتمايز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض

المقصد السادس

الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميز
من غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال لضرورة ان
الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض
الاعراض فلا يلزم ان الجسم لم يخل عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع
الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها
عن الاعراض بناء على ما مر على مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه
اي على امتناع الخلو بامتناع عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده
وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في
كل عرض مع هذه وهذا الاحتجاج بخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم
واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا
الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف ذلك التضعيف
يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه
عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد
اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وفي ذلك لاجراء العادة
من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال الاعراض الا بطريان
ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق
وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما احتج المجوز
للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث
العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض
دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم
فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه تعالى
مضطرا الى احداث الحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليهما فما هو عذركم في صور الالزام
فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد
منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الامدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء
الافات المانعة من الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات
التي يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم
المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى
فان انتفى والظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو
عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم قيام صفات غير متناهية

فما هو

بالعبد

بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه محال للمعرفة والجواب ان المنتفي عن
العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري
وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يجوز كل معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا
لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله
نفس التعلق لا صفة موجودة وقد اجاز الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة
وان كانت مختلفة لا تماثله ان اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل
سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاد على امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد
مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير الاخر
فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية لامتناع
لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم
التي لا يتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا ما كان المحل قابلا له فالـ
الاملي وهذا اشد من جواب الاستاد قال الملص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود وجود ما لا يتناهى
بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم في اتصاف العبد بصفات غير متناهية
على سبيل البدل وهو مستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب
القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا يتناهى بضد عام هو صفة
واحدة متضادة بجميع تلك العلوم المنتفية والاستحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان
لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة
الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون
له اصلا وهو خال عن الطعوم المتضادة كما مر لا اشتباه فيه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما
لكنه لا يدرك لضعفه او التزام انه اي الخلو الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق
لا عدمه تنبيه منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز الدور
فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والدوران علة للاثر وقيل لا الدوران كل منهما منع
منع الاخر فليس اسناد احدهما الى الاخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين
ممكن ولا قاطع في شيء منهما **المقصد السابع** الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات
سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد
المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا
للهند فانهم ذهبوا انها غير متناهية وانما قلنا تناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو
من جهة واحدة ولو من جهة قلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا
بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل المتناهي

تنبيه

بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبداء من الموازاة ما تلك الجهة اي جهة الخط الغير
المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم
ضرورة لان المسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ
كل حادث كذلك وهي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون
في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الا
فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب الغير متناهي للخط قبل المسامتة معها وذلك
لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخطين
المتناهي فاحد الخطين المتناهي هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا
لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك خطا الحركات منطبقا عليه في الحركة انطباقه مع
بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بان يفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا بالغير
المتناهي يفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها
القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية
مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة
الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية على ان الزوايا المستقيمة اما كم او كيفية حالة
سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كان
المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم يكن تلك
النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية مستقيمة الى نصفين وكانت [illegible]
نصفها قبل حدوثه كلها وفي حال حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا و
المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين لك بان المسامتة
انما يمكن بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون مع
نقطة اخرى هكذا قال المص في تلخيصه هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناهية لامكن الفرض
اي المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول
نقط المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد
اول نقط المسامتة وهو الامر الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته
واستلزام وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا
مسامتة ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي اخر نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت
فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسيما برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي
لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط متناه مع وجود خط اخر متناه يكون موازيا
للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون

كل واحد

كل واحد منهما ممكنا واجتماعهما محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه فجاز ان يكون البعد الغير المتناهي
ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما
ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اي نحن نعلم ببداهة العقل ان كل واحد من
الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس
الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللازم وح
واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط وفصل خط
من خط وادارة دائرة بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس
لاحد ان يمنعه الامكان وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه
على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لتعين ما ذكرتم في بطلان
التالي اي نستدل على بطلان الملازمة فنقول انا نحرك قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في
الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين
فلا توجد هناك ما هي اول نقطة لان كل نقطة تفرض كذلك المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا
انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة
التي حدثت المسامتة معها في ذلك الاول هو اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على
عدم ملازمته بجواز ان الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو حمل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية
التي استثني فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاء في كل قياس استثنائي
يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية و
تحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة او لا يوجد وكلاهما
محال بدليلكم وبدليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو انا لا نسلم
ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلهما وانما يلزم ذلك اذا كان
بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل
ولو صح ما ذكرتموه ولا امتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل
الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت
من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها
صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس للمدعي الا انه لا بد للمسامتة
الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط
المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها
فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم
ان يوجد هناك نقطة المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد بعدها

من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان و
تلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اى لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها و
كل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة الاولى يقف الوهم عندها وهو معنى
الامتناع ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها وللمسامتة
جزء اول في الوهم لكنه مح لا يقال المسامتة انية فلا بد له من نقطة مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول
مسامتة الخط للنقطة انية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها
الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية
فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج
فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه
باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو مح فتلك
المسامتة انما هي باول النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل تعين النقط
في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء
المتاخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد
بان يقال لم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون اذا لم يخط يفرض في البعد
المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه والمسامتة
مع النقطة التي فوق خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط
لا يتناهى وبعده غير متناه فيفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة
مع نقط لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا
ملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة
وتحقيقه ان اللازم مما ذكر نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام
تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة **الوجه الثاني** وهو عكس الاول في انه
فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه اخر
النقط التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق له اى للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين
متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مايلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الاخر
ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره
صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص ومما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع
لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تدورها لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر
فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر ماخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا
فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد **الوجه الثالث** انا نفرض

الثاني برهان التخلص

من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما
ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ذهابهما ولو ترك
ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج
بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال
لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة
هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب
المطارحات وذلك التلخيص هو فرض انفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة
يحتاج اليها في السلمي الذي اورده مع اشارات كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث
يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لا في جهة واحدة
اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولو جوز مجوز الاسطوانة غير متناهية في طول
لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان اللاتناهي للابعاد على الاطلاق **الوجه الرابع** هو البرهان
السلمي على الاطلاق وقد لخصه المص تلخيصا شافيا انا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف
اتفق اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او اريد بان يكون الانفراج ذراعين اذا
كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج اليهما اى الساقين نسبة محفوظة
بالغا ما بلغ وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا
وكان الانفراج ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلثين كان
ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول اعنى العشر
الى الثاني اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى الذراع الى الثاني اعنى الذراعين وكذا الحال في نسبة
الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اى الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد
متناه هو الامتداد الاول نسبته لغير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو
الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد
كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك
بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال لم لا يجوز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول
فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين **الوجه الخامس** انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن
ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم ولا محيط دائرته اى ست قطع متساوية ثم يصل بين النقط
المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان
ثم يخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعنى سعة العالم
بهذه الاقسام ثم نزيد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين
هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام

بجهات متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسى كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص
السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا وضعت على ضلعي كل قسم نقطتين
متساويتين البعد من المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك
لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا
متساوية كانت وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما
واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بمقدار
امتدادهما ولا يكفيه ههنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون الزوايا متساوية
لان في امكان ذلك نوع خفاء فنفرض دائرة لا شبهة في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية
وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين
لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان
واحد **الوجه السادس** التطبيقي الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه هذا ان نفرض من نقطة
الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقص
اما مثل الزائد استحالته ظاهرة او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين
مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية **الوجه السابع** انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين
ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما من هاتين النقطتين فنقول هي اما
المنتصف او لا فان كان المنتصف كان منها في الجانب الاخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك
الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الاخر و
يمضي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ادلة
ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر احتج الخصم
على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره
ضرورة الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق
غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن موجود وبعد لقبوله التقدير سواء
ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذهني كتميز
وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني ان ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي
نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب التقدير الذي يتصور توهم وهو باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث
انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود لاستحالة مد
اليد في العدم الصرف متقدر اذ ما يسع منه اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فيه
فثم جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم بعد اما مجردا او مادي والجواب لا نسلم
انه لو لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو انفصال

الذي يمكن

الذي يمكن مد اليد فيه الرابع للجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت
تلك الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم تمتنع من وقوع جزئيات لا تتناهى الا انها لا تقتضي
الوجود اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي
ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهي في افراده
فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع
للادلة السابقة **المقصد الثامن** جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة
تتشارك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات والارض الاية وقال
الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم
اخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون للجهة تحدد قبله لتصور وقوعه فيها لا به
كما هو الواقع هف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر
واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون هناك جهات غير هاتين الجهتين يتحدد لا بهذا المحدد
بل بمحدد اخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها فان حصر الجهات المتحدد في هاتين لم يقم عليه دليل
الثاني لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء فسواء كانا معا كريين او لا وذلك لان هذا العالم كري
وذلك لان هذا العالم كري فان كان الاخر كريا لم يتصور الملاقات بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع
بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقات الكرة لما ليس بكري
لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يملاهما اي يملأ
ما بينهما مائع ولو اوردنا ذكر مستند المنع تبرعا قلنا قد يكون اي العالمان تدويرين مركوزين في ثخن
كرة عظيمة يساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما وربما يتضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد
منها اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا ان جرم المريخ
اعظم من ممثل الشمس مع ما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا
يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا
في الحقيقة او مخالفة له فيها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر
واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد علمت بطلانه والجواب تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها
صورة اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية ولو كانت متشاركة في الاثار والصفات كاشتراك
ناريهما في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نم تماثلهما حقيقة لجواز
الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجودها في احد الحيزين
اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دائما **المرصد الثالث** في مباحث النفس
المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة
الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس

مجردة اما الاول وهو حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان
اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلا
فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى
الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا
وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه
ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع في حالة واحدة بل يكون المهرب
اليه اليه لا لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى
بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان
طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها
قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه مقدم في مباحث الاعتمادات
ما هو بمعناه اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان
تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة
والسرعة والبطوء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور قسر الا من بعضها لبعض لكن
حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها
ارادية كانت نفوس مجردة فلان اراداتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشية عن تخيل محض من قوة
جسمانية تدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين
اي ازلا وابدا لا بالاختلاف ولا سفلا في الجهة ولا في السرعة لا يقال ان الحركات الجزئية المستندة الى الادراك الجزئية
وتنقطع نحالة اراداتها التي يترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذ هي ناشية عن تعقل كلي
يندرج فيه امور غير متناهية ومحل ذلك كون المطلوب بالطبيعة مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المط
في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي الى شيء آخر
فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في اين في مكانين فجاز كونها
مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية قولك القسر
على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل الحركة قسرية قدمنا في دليله من الخلل على انه ليس يلزم
من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نم ايضا ان
القاسر هنا منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية
لا قسرية سلمناه لكن لا نسلم ان التخيل لا ينتظم ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اي تخيل الفلك
خلاف تخيلنا فلا تختلف ولا تنقطع بل تستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات
متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليه الحركات
التي لا تتناهى قلنا قد مر ايضا فيما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبقة في الاجسام

الفلكية سلمنا لكن لا نسلم ان محل التعقل مجرد وسياتي من برهانه سنتكلم عليه هناك تفريعا
على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها اجساد ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها
اليه كنسبة النفس الناطقة الينا قوة جسمانية هي بتخيلاتها مبدا للحركات الجزئية الصادرة
عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدا لوقوع الحركة الجزئية فانه نسبته الى جميع الجزئيات
سواء فلا يصلح مبدا لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية
متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا
الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبقة الثاني ليس للافلاك حس من
الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضرر المقصودين بها
حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام و
الكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر
فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا للجسم ولا نم ايضا انحصارا لنفع والدفع في حفظ الصورة
عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص
ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاه استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة
لان التخيل لحصول المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها واذا لم يوجد
الاصل وجب ان يوجد التبع ويرد على هذا لا لانا لا نم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات و
احوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوايد اخرى على انا لم ولا نم انه لا معطل في الوجود

المقصد الثاني

في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا
جسما بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من
غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين
والمتاخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين و
خالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اي المثبتون
لتجريدها بوجوه خمسة الاول انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فتكون مجردة اما الاول
فلانها تعقل حقيقة ما من الحقايق اي معنى ما من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المط
اعني تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت
او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة
لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقل بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه لانا
نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل
كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعلقت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط
لو كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل

وجب انقسام الحال فيه لان الحالة احد جزئيه غير الحالة بالجزء الاخر والثاني انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان العلم مطابقا لمعلومه اجيب بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم فمحل اي فالنفس محل لصورة البسيط الذي تعقلته لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يرى الى ما قالوه من انه يجوز ان للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر في مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالعقل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلا ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهة القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر في مباحثه ان من اجزائه وجودات وعدمات الى اخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات دليل بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الاول الذي هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فظ لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعلقها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك ان الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابعين لمحله فلا يكون ذلك مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا هف لان المقدر خلافه والجواب يعرف مما مر اذ لا نم ان عاقل الكلي محل له لا بتنائه على الوجود الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا ويزاد هيهنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا يرى انه يجب تجريدها عن التشخص

العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ يحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركا جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال بديهة والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامها بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها انه تبطل كونها جسما عاما ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن او في بعضه لعقل محله دائما او لم يعقله دائما والتالي بط اما الملازمة فلان تعقله بمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه مح لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلم يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احديهما محل للعاقلة والاخرى حالة خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لنيل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انه جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب العلم اليه الثاني للنظام انها اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وانما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم ان الباقي من اول عمره الى اخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المحسوس والمختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ يكثر به ويقوى الحيوة

وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعها طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ
فيه واعلم ان شيئا من ذلك الذى رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه

المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا
الله وصفاته عند من اثبتها زائدة او قبله وقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد
تعداد اطوار البدن ثم انشاناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء افاضته على البدن على
ذاته تعالى لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله وقال بعضهم تحدث
معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشاناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشا افاضة
على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام
وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذى هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم
انشاناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم وانما من ذلك حدوث تعلقها لاحدوث تعلقها
لاحدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة
الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتعادلا ما جاز هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم
قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو
بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها
وتعينها اما بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا
في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه بط اذ لو لم يقل بان كلها متماثلة فلا
اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقوابل وما يكتنفها
كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقوابله والاعراض المكتنفة به ومادتها البدن فيكون
متعلقة هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اى انتقالها من بدن الى آخر وسنبطله وان لم يكن
قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كانت نفس زيد هي
بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات
وانه بط بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له
مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت بذلك التجزى والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة
وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المط وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج
الخصم على قدمها بوجوه ثلثه الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة
قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التى يستلزمها الحدوث اعم من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها
والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحث فيه الثاني لو لم يكن الناطقة ازلية لم يكن ابدية ايضا والتالى
بط اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة تزول لوجودها لان كل كائن فاسد الجواب المنع ومعنى القضية
المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه

لغيره

لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهى الابدان والصواب عدم تناهى النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة
كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها
الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا يتناهى فيكون البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهى
الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة
غير متناهية وهو محال بالتطبيق والجواب شرط امتناع الترتب الطبيعي والوضعي كما مر والنفوس الناطقة
وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث لا بد له
من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث فقولهم دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر
في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ
المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه
نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد به ابطل التناسخ حيث قال ان صح
التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الان لما ذكر من حصول
العلة المؤثرة بشرطها كملا فيكون للبدن الواحد نفسا وهو بط بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه
واحدة واعلم ان هذا الذى ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين
حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم تبين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما
يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثلا ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها الاحوالها في البدن
الاخر وان استعداد الابدان للنفوس وتكونها اى حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن
حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اى فساد هواء او جائحة اى
حادثة مستأصلة كالطوفانات وقتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في
ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل انه وقع حرب في ارض نوبان فقتل في يوم واحد
مائة الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها
تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث
بدن تتعلق به وليس شيء منهما والاظهر منهما اى من هذين الطريقين الاخرين تصلح للتعويل اذ لا نم لزوم
التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال
انى لا تذكر كونى في صورة الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور و
البرارى لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذى ابطل به التناسخ اعتراضات
نعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال
لا نسلم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث من غير ان يكون
داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نم ان شرط حدوث النفس
هو البدن ولم يجوز ان يكون له شرط غيره سلمنا لكن لم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه

نفس تما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال المراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو
على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لا نسلم ان علة التمايز
اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم تماثل النفوس كلها ولا تماثل تعين
منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالعوارض وما تقدم في
بيانه فقد ظهر لك ههنا فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن **المقصد الرابع** تعلق الانساني
النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم
بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا
تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق بحاله مثل تعلق الاعراض والصور المادية
بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع
بالآلات التي يحتاج اليها في افعالها المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا
الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تمله مع
طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ
خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ولا بد
ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار
مثلا التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت
الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها
العقلية بعد احتظاظها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق
العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه
الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف
الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول
متعلق للنفس بان سد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السد ولا يبطلها عما بين
جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك وتفيد اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق
قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى
التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر **المرصد**
الرابع في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو موجود
مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد **المقصد الاول** في اثباته
قال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما ورد به نص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين
الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه

يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه
في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول ان الله
تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك
الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة
عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز
ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتأثير
ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون
الجوهر الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون
الصادر الاول هو العقل وتلخيصه ان الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل
ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس والثاني
الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يكون هو الواجب لذاته ولا احد جزئيه لان موجب الكل حقيقة
يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب مصدرا لاثنين في مرتبة واحدة ولا
جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر بوضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب والمحاذاة والمقابلة
علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو
اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى
البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات
لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات
جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء
الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه
علة موجدة للآخر ولا عرضا لتأخره عنه في الوجود فتعين ان الموجد العقل الاعتراض بناء
على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول الصادر هو الجسم
بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر او صح جوابا ان الصورة
جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخليته التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها
متشخصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها
في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على ذلك فيجوز ان توجد الجسم بلا تعلق هو منشأ
للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله ودليلهم
على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون للجسم جسما
قوله انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه مم والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم
لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمنا لكن قد يكون الموجد تعينا توجد اولا ثم يتعلق به سلمناه

الذي هو محله فكيف يوجد قبله
ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير
دون الجسم الذي هي

لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء ويتوسط الجزء الاخر كما مر في الاعتراض على الوجه
الاول **المقصد الثاني** في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله
اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار
وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك
الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه استنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس
فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل
العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى
العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب
ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها
الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل
قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيطرح اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء
مصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزء من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد
يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان
يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وان سلمنا فمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم
في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية
واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى الجهة واحدة
في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها
الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل يضر وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا
عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده
وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة للفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله بوجوده و امكانه
علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة
اوجه فزادوا واعلم بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول
عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هو عليه في نفس الامر **المقصد الثالث** في احكام العقول
وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة ولا فاسدة
اذ الكون عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا في المركب المشتمل على
جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسدة بل
ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما
تقدم الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو
غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور

الا في مادة

الا في مادة هو تحت الزمان والعقول المجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل
حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد العالم بذاته ولا شك ان ماهيتها
حاضرة لذواتها فان حضور الماهية للمغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور
وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون
بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية
وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فانه تعقل الكليات
اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزهة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب
المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك
من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل
مع غيره اذ نعلم بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من
سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم بالامور العامة كالوحدة
والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره
في الجملة وح فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير في العقل لان
التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين
في العقل فيكون منهما مقارنا للاخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية المجرد في العقل فيمكن ايضا
ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج
اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا
للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة
مشروطة التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص
لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وح يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته
له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة
بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها يعني
ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى
لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل
له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب وحاصل
الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره امكن
يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل ان يقارن ماهيته وغيره
لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم امكان مقارنة المعقول المجرد لماهيته

معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة
عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة
على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا لحصول الغير
في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والتجدد
من توابع المادة الجواب لا نم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارئ تع فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها
للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نم
ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى علة مع ان ذلك انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها
وهو ممنوع وان سلمنا فلا نم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل والوجدان الشاهد بعدم التضاد
والتنافي بين التعقلات لا يتم شهادته لعدم تعقله بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم انه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير
للعقل اي المجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا
كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان
سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز
مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا كان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور
قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما
للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا وليس
وهو اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول احدهما
اي الشيئين كالمجرد في الآخر فان الاول مقارنة احد الحالين في محل للحال الآخر وكذا في مقارنة الحال
لمحل فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل
كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال لقد لزم من تعقلهما
معا المقارنة بينهما في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة
بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات
مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فان شرط المقارنة بينهما فلم يكن ان يقارنه جرم
فلا يصح تعقله اياه وكيف تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد للوجود الخارجي
فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل
اي لكونه عاقلا وهو ممكن لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل
قطعا لانا نمنعه اي نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم
من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية انها
تحتاج الى آلات جسمانية لتدركها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما

لايجوز

لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه تعرف في بحث صفات سبحانه وتعالى في مسئلة العلم فان علمه تعالى
محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة في مباحث
العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام
تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ
الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملائكة
والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون اجسامها لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم ان لا تقدر هي على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب خارج يصل اليها وهو خلاف ما
تعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان نرى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية
اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة
ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشافية فنختار انها لطيفة
ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ودقة
القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم ولا يلزم رؤيتها كالسماء
الا انه يتشكل بسهولة تشكلها باي شكل شاءت فلذلك قالت كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع
لطافتها ودقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر و
والكبر الا يرى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ونرى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصيد
منه ما يمكن ان يسند الى غلظ القوام ونرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف
القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفوس كانت مدبرة للاجرام
العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية وهي مختلفة
فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك
البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكوكبية وهي بتخفيف الراء الملائكة المقربون
ورد بانه غير مناسب لان الكوكبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه
بحيث لا يستفرغون معه شيء اصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتاثير فيها ومنها الجن ومنها الشيطان
وغير ذلك فهن جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من
المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد
وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة منها وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله
اعلم بحقائق الامور تم

بعون الله وحسن

توفيقه

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا الفن وفيه سبعة مراصد
لا خمسة كما وقع في بعض النسخ **المرصد الاول** في الذات وفيه مقاصد ثلثة **المقصد الاول** في اثبات
الصانع وفيه مسالك خمسة **المسلك الاول** للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل
على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده
او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهي هذا
طريقة الخليل عليه السلام حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما
مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بداهة العقل فانه من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب
اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة
الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود
بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في
الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما
وكثير ان كان جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة
الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس فمثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة
ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار بلا
فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها
واما الآفاق فكما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور
في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مقيسة الى محالها كما استدل
به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله
المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها
من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص
من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول لمدبر العالم ان كان واجبا لوجود فهو المطلوب
وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم الدور والتسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود
لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في مرصد العلة والمعلول في الامور العامة فتعين الثاني وهو المط
ولا يذهب عليك ان ما ذكر تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال والمشهور
ان المتكلمين باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض
فلا بد لهما من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم التعدد والتسلسل او الانتهاء الى قديم
والاولان باطلان والثالث هو المط **المسلك الثاني** للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع
النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود
واجبا فذاك هو المط وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور والتسلسل

وفي هذا

وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان حدوث العالم او امكانه
وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى **المسلك الثالث** لبعض المتأخرين
يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او
انتهاء فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث
جميع ممكن لاحتياجه الى احاده التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه كما عرفت
من ان الامكان محوج وهي لا تكون نفسه في ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء
على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء منه
وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا
بعلة اخرى فلا يكون ذلك الا الواحد علة للمجموع بل للبعض فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه
ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج والخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء وفيه تنتهي السلسلة واعترض عليه
بوجوه الاول المجموع ليس بمتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور
في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما بني على تناهي
الممكنات مصادرة على المط والجواب ان المراد بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث
لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة
لجميع احاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق علم المجموع بهذا الاعتبار الثاني
ان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل
واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من ان ينتهي الى حد تنقطع عنده وان اردت به الكل المجموعي
فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا
خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل
ههنا عين الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت
بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك
في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما
على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية
ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون
جزءه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل
بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو
في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه لا تستند شيء منها بالمفعولية
الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه فان قطع النظر عنه اي

عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو
خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فانه مجموع بما هو حيث هو مجموع لا شك انه ممكن
لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب اجزائه ترتيب زماني كالسرير مثلا اما تقدم المعلول
على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل
لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدناه اى الكل
بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ولم لا يجوز ان يكون المركب
من الواجب والممكن فلا يجديك اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان
الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كان احاده باسرها ممكنة وعن الثاني
وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع
هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة بجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة على انا نقول
كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه ان علته اى علة الجزء
لا تكون خارجة عن علة الكل وبين ذلك الذي ذكرنا ان المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من
الممكنات لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم ح ان لا تكون علة ذلك الجزء الخارجة عنه منحصرة اما نفسه وهو
مح او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول جزء فرض علة
في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح هف ولك ان تتمسك
في ابطال العلية بهذا الابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء جزء علة
الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الكل الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء
المتاخر يوجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت
العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم **المسلك** الرابع وهو
مما وفقت لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة لو لم يوجد الواجب لانحصرت
الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة
الى موجد لكونه ممكنا مركبا من الممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه
الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه
ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اى بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا
بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك الموجد المستقل اذ لا ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون كافيا
للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث
لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون بعدم انحاء شتى فانه قد يعدم
بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه

بجميع

جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان
ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته والامكان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود خارجا
سوى الممكن والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لا نقيضا على تقدير
نقيض المطلوب لا مطلوبا كما ترى قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجوده هنا
الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف الذي لزم قد يكون عين
المط ولذلك يقال لهذا خلف ومع ذلك هو مطلوب وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
وستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده
مقيسا اليها **المسلك** الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن ويرجح
فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجودات في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم
يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع
الجميع المركب منها فقط مرة اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظ لانه واحاده برمتها
ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا
لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان
ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما
ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن ابطال الدور والتسلسل
وقريب منه مكشوف لا ستيرة به **المسلك** السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن
لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظ ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل
بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك احصر المسالك واظهرها
وقد ذكر ههنا اى في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها
لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو ان نوضح هنا ونقول في كل مسئلة تعدد مذهبان متقابلان فيرد دليهما
زعما مانعة الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح
في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان امكن والاستبعاد في امكان القدح في دليلهما
معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم ابطال دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولنذكر منها اى من تلك الشبه
مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوالها ونظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته
او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول بط لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة و
الثاني بط والا لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته عليه اى على وجوده

بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك
هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود
فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية
عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا وموجبا والاول
بط لان العالم قديم بدليل القديم والقديم لا يستند بالمختار والثاني بط والا لزم قدم الحادث اليومي
او التسلسل وكلاهما مح والجواب الالتزام ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا
لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول بط والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب لتغير المعلوم الجزئي
من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه
فيتغير ايض بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني بط
لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه
انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفات الحقيقة
فان علمه تع صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم يتغير تلك الصفة
بل تغيرت تعلقاتها واضافتها اليها فيكون تغيرها في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز كما
كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشا للشبه تالية طولتها الكتب وعند ذلك التطويل
تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بجد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة
والامثلة ان توفقه الله لا يا عز جميع بمنه **خاتمة** للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع واجب وجوده
وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازي في الاربعين
كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واحد الوجوب لذاته وعدم على الواجب ممتنع لزم كونه
ازليا ابديا ولا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة اثبتوا ان هذه
الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود موجد سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا
لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر وتس ولو لم يكن باقيا لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو بط
واما الفاعل وهو ايض مح لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضده وانه مستحيل لان القديم
اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان الحادث لا يكون شرطا
للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التس ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم
على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى اخره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه
اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا عنه اي عن الاحتجاج بتلك
الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كما على ما اشرنا اليه
المقصد الثاني في ان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات واليه ذهب نفاة الاحوال قالوا المخالفة
بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما

قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء و
الاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا هو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو
المثل المساوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قدماء المتكلمين ذاته تع مماثلة لسائر الذوات في الذاتية
والحقيقة وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجود والحيوة والعلم التام والقدرة التامة
اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه
يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا
قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس دون
المشاركة في الذات والحقيقة فتامل قيل المذكور في الموقف الثاني ان الموجود بشرط الوجوب وهو الموافق
لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عندهم من الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا
فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد ويندفع
المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه تع لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه
بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص يمتاز به
هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو
ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره لما مر في اشتراك الوجود
من الوجوه وتقريرها ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايض
ونحن نجزم به اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجوهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود
وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم في الذات شيء واحد لم يكن كذلك
والجواب المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات
على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية
في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول وما آل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط
منشاه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم
اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في موضعه ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد
يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراط العنوان وهذه
المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا نبهتك له اي
لهذا المنشاء ووقفت على حاله وكنت ذا قلب يقظان اي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره
انحلت عليك تلك الشبهة وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اي
اي من تلك قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم
الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة
فلا يكون حقيقة امرا واحدا مشتركا كالمجزوم به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته

ومنها توهم الوجود زائدا وتعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي تعقل
الماهية دون كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان
الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية وتتسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته
ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية
له ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق فانه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه
نفس الماهية كما مر اشارة اليه في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان
المفهوم من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته
فلذا يكون ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل
منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فلنكتف بما ذكرناه اذ لا يخفى عليك حالها
تنبيه نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجوده مشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره
بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس
كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز
عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس بزائد عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان
وجودها زائد على ماهيتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود
وتمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهيتها وهذا باطل
ظ اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات
ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال
المص ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا لا الوجود
المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو
المبحث هل هو زائد عارض لماهيته او ليس بزائد المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته كما
هو مذهب الشيخ وابو الحسين والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود
الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة المرصد الثاني في
تنزيهه تعالى وهو الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول في انه تعالى ليس في جهة
من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا
فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث
يشار اليه انه هاهنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الحديد تحت الراكب الثقيل
وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان
المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل

بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام
في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود
الشرع به لنا في اثبات هذا المط وجوه الاول لو كان لزيد تعالى مكان او جهة لزم قدم المكان والجهة وقد
برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل
وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل
الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي
الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات
الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك
مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك عنه الى الغير ان كان هناك مخصص
خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز
مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني
مخالطته القاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كونه
عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى
هو اصغر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد عرفت انه
اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوثه وربما يقال في ابطال
الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع
قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة
وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد بحرزه
فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم مما ذكره
من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم
ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل
الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وهو باطل وربما يقال لو كان متحيزا ليساوي الاجسام في التحيز ولا بد
من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي
في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة العقل
اي بديهته تجزم بان كل موجود متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا
والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في نقض ح
اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين
قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متناهية
المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع

مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد
وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناهية وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث كذلك
يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يؤخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي
مأخوذ كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي
الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف
الثاني ان كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان
منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو نظر اذ هو اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل
في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا
داخل ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه بديهة العقل والاولان منهما المطلوب وهو
انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن المفهوم دون المعقول الرابع
الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز
تبعا وهو اي الواجب قائم بنفسه فيكون متحيزا بالذات والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغني
عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بالذات والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه
كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقريبه اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى
القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو اختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال
بالظواهر الموهمة بالتحيز من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك
صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي
رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية
الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرره ولم ينكر وقال انها مؤمنة فان السؤال في التقرير المذكور ان
يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف
كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بما امكن فيأول الظواهر اما اجمالا فيفوض تفصيله الى الله تعالى
كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد بن حنبل الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى
عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك
وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء
اي حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الايات والاحاديث
فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب

وبالرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف
والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو المرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات
وانواع العبادات والسؤال باين استكشاف عما يظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما اشارت
الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بانها
المعترفة له من انشاء ويا و... التي ذكرها العلماء لهذه الايات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة
تظفر بها المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم
ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم
بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف
ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره
وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من
يبالغ ويقول انه على صورة الانسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ
اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه تعالى لو كان جسما لكان
متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا
فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح
واذا لم يكن هناك مرجح خارجي وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اي
احتياج ذاته في الاتصاف بتلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص
لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن
ذاته تعالى لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار
وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما يشهد به البديهة والثاني مما
لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة
على كونه جسما والجواب الجواب المقصد الثالث في انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول
انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجوب الوجود نفس ماهيته
فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محل والواجب تعالى مستغن عن جميع
ما عداه المقصد الرابع في انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود
انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق ارباب الملل
ولا تعرف فيه للعقلاء خلافا وان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء
فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه
ان التغير الذي يجري زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الذي في

متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فلا تغير فيه اصلا ولا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى
مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه ماض او آتي اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه
اي الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم فاي تقدير يفسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه على ما يتضمن هذا الاصل القديم بهذا انفا يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني
كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكماء فتقدم البارئ تعالى عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا او
لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وشبيه بتقدم بعض اجزاء الزمان على
بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا لكان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه
ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارئ تعالى وانه
اي ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في وروده ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في
الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا لانه اذا لم يكن زمانيا لا يحسب في ذاته ولا بحسب صفاته
كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض بصيغة
الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان
قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار اخر ابوح بها لقوة
بفطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود
الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق
الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا
لم يكن بالقياس اليه ماض وحال او مستقبل ولا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك
اذا ادخل فيه الزمان المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني
من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل
التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول
من حاجة ويستحيل ان يعرض بالغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير ولا احتياج
اليه اي الى المحل لذاته فان كلا الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم مع حاجة الواجب
قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وقد بين
واحتياجه الى الاجزاء وهو باطل والا ان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر
الاشياء الحالة فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية
في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل
المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وقد
يحتج عليه بان معنى حلوله فيه كون تحيزه تبعا لتحيز المحل او في جهته وقد ابطلناه وقد عرفت
ضعفه لان الحلول مفسر باختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته

فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال
لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف
في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد عدم الحلول طوائف ثلاثة الاولى النصارى ولما كان كلامهم
مختلطا ولذلك اختلف نقله اشار الحماد بقيا بالمقصود فقال وضبط مذهبهم اما بان يقولوا باتحاد
ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما بدنه اي بدن عيسى عليه السلام
او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على
الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي ابراهيم خليلا
فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع
باطل لما سنبينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة
الكتاب كان في عزيمته ان يشير هنالك الى جميع الملل والنحل اشارة خفية لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار
على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة
قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا يتصور الشيطان بصورة انسان
ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبريل عليه السلام كان يظهر بصورة دحية الكلبي
والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة
الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والحكم والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا
على الاطلاق الالهية على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط
بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق
كرامة ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول
بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة
التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا تميز ادنى تمييز المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته
حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين
على شيء واحد فنقول الواحد هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد ويقال له متجدد و
لا يقال له حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة
فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الامدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي
في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال المدركية مثلا والسامعية والمبصرية و
المريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات
اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه
الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف البارئ تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز وانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول

عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكر
فقد اختلف في كونه محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل
وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم الصفات الكمالية
الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج البارى اليه في الايجاد
اى ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول
او الارادة وذاته مستندا الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول
على اختلاف المذهبين والعقلوا على انه اى الحادث القائم بذاته يسمى حادثا ولا يقوم بذاته من الحوادث
يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا
واللازم بط اما الملازمة فلان العالمية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي فان العالمية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض العالمية لها ممتنع القبول لها ثم القبول
وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال العالمية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا يكون العالمية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة
زائدة عليها عارضة لها واجب فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة
التسلسل في القابليات المحصورة بين الحاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية
بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اى بالحادث ازلا اذ لا معنى
للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا و
صحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني تلك الوجوه صفاته صفات
كمال فالخلو عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث
منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول
بان اللازم مما ذكرتموه لزوم القابلية الذاتية هو ازلية الصحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود
الحادث بلا شبهة والمح هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان
تغاير امكان الازلية فلا يستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فاين احدهما عن الاخر وايضا ما ذكرتموه
منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في
الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مح فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم
من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول
دون الفاعلية لانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير
فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لان الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه
الثاني بانه يقال لم لا يجوز ان يتصف بصفات كمالية متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها
مشروط بالسابق على قيام الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر

يعاقبه

بقائه ولا تم امتناع الخلو مثله صح

يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فاما
لامتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كل كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه
لم يكن حصول غيره فيلزم فقد كمالات غير متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية
هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات لان هذا التصوير بنافيه برهان التطبيق على
راى المتكلمين كما يشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث هو انك ان اردت تباثره عن غيره حصول
الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه تعالى
لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل
في ذاته من فاعل غيره فمم ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به تعالى لجواز ان يكون حصولها في ذاته مقتضى
اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتيب في التلاحق واما على سبيل الاختيار فكما في اوجد سائر المحدثات في
اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث ولا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان كل صفة حادثة
ضد الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن شيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت الدليل
الثاني وانه دفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول اتفاق العقلاء على انه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات
القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقها اى تعلق ما ذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات
فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته تعالى لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف
عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح
الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة
فتعين الاول فيصح قيام الحادث به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة بحقيقة
الصفة الحادثة وهي مخالفة بحقيقة الحادثة بذاتها فيلزم اشتراك الصحة الثالثة انه تعالى صار
خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه
صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم
يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقة والمتغير تعلقها
بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا فيه اى في قيام الصفة الحادثة بذاته
تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريد و
الكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدثان بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين
يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما
عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها في الخارج

مع عروض المعية والقبلية المتجددتين بذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به وجوابه
ان التغير في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع ثم ان مراد الاشعرية ان تعلق الحكم تنجيزي
او يرتفع وكذا الى الحسية والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجددها وتقول هؤلاء
ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما ينبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام
بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها

تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع
ما تمسك به الخصم الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة
وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات
السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية
والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني
مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه

المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا
يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير
الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
واما اللذة العقلية فنفاها المتكلمون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه له اقوى الادراكات فوجب ان
يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى والجواب ان اللذة نفس الادراك
كما مر واذا كان سببا فقد لا يكون ذاته تعالى قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي في وجود المسبب دون وجود القابل
وان سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا
ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان اوجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

المرصد الثالث في توحيده تعالى افرد عن سائر التنزيهات اهتماما بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين
اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان
وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون تمايز
بالتعين الداخل هو ثم كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب كل منهما من الماهية المشتركة و
المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك الاصل تم وهو فاسد معرب بمعنى اليد يطلق اي تمكن في
والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المط الجليل وحصل لهم مقصودهم التعداموه ولم يكن منع
كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا والا يلزم التركيب وانما لم يكن
منهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثاني من الوجهين الوجوب ان كان هو نفس
ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد في الواجب لما مر وهو ان الوجوب
هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم ونقيض التعين الوجوب فيلزم تأخره اي تأخر الوجوب عن التعين

ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور ولان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علته
او لا يستلزمه ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا
لهما مقارن بتلازمه لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب
فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الوجوب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب امرا ثبوتيا يتحقق كونه
نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما عرفت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر
نوعها في شخص واحد ولكن لم يتعرض لهم واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين
الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية
الامكان لان الوجوب والامتناع يخلان بالمقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذن يلزم وقوع بعض المقدورات
اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من
الممكنات لاستلزامه احد محالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين انه اذا اراد احدهما
شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من
فرض وقوعه محال اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم
حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا مانعا ذاتيا عليه فاذا امتنع مراد كل منهما
فقد حصل مرادهما معا هف وايض فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما
واما وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو يمتنع ارادة الآخر ضده
فلان ضد ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع
تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه تعلق قدرة الآخر وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف لانه خلاف
المقدر وقد عرفت انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف
في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او
الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا
نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمنوية
والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم
الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع
قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره
على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهره فلا يجتمعان في شيء واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر
بل اللازم هو هذا المعنى الذي اشرنا اليه ولا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل
يقال لهم الخير ان قدر على دفع الشر الشرير ولم يفعله وهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز على بعض الممكنات

لا يرتفعان

فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك واكثر اقناعا
المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات لله تعالى على
وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن يتابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة
قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة على هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر
حي بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات
وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في اطلاق اسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم
من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما
ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان
العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم وكذا في الغائب
وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه
فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول وكيف والخصم
اي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد
لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب
وكذا الحال في باقي الصفات فاذن ما وجد في احدهما لا يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا وكيف وقد يمنع
ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بتعيين هو العالمية والقادرية
والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا
نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار اليه الواجب العالم او القادر او الحي الى سائر
الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا
ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد
الا زيادة هذا المفهوم اي مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك ولكن
ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الذات والوصف
بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل المط وهو زيادة الوصف
على الذات ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة
ايضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري
البطلان وكذا الحال في الصفات التي ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من نمط الاول اي الوجه الثاني والوارد عليه
هو الوارد يعني لا يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما
لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشأ غلط هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان
قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه ومثل هذا الكلام مختل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق

بها

بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه انه هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما تخيلته بل معناه ان الذات يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية
في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف
الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار
حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق
الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو
فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم بطلانه والجواب
لا نم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ان من اثبات القديم
كفر به كفرت النصارى والجواب ايضا ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات
قدماء الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال
ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بانضمام جواب الثاني عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته
تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم
وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها امكان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى
واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان
اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر وان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى الموصوف فلا
يمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث انه يتصف بصفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون
هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب اذا ادعيتم استكماله بالغير
ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه بعينه وان اردتم غيره اي غير
المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا اللزوم لما ادعيناه ومحصله ان المحال هو استفادة
صفة كمال عن غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكنه
يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان الشيخ في صفاته
وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلم يكن الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الذات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل **المقصد الثاني** في قدرته تعالى
وفيه بحثان البحث الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم
على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان
واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة

كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المرتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة
بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد باعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار
تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى
لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا
وللقائل ان يقول فحينئذ البرهان البديع لا يتم ايضا الا بطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته وصفاته او جاز
تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك
القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء
من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية
لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى واثباتها بعد احاطتك بما تقدم من المباحث
خليق بان يسهل عليك فلنا اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله تعالى فبما مر من المسلك العام في
حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات
او الحركات غير المتناهية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه بوجوه كثيرة اقواها ما خرج به المص وعبر عنه
بقوله الاول للاثر الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه
باحد الضدين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان
اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به
القائل بقادريته فانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يرجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم
قدم الاثر لان المؤثر ح مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب تعالى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر
عنه وهو بط لان القادر حادث اتفاقا خصوصا على رأيكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع
ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات
والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو بذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد
مقدوريه الى داع كما بين في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا
لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير
مرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح
اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول
صحة الثاني الا يرى ان بداهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته
احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم ترى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها
لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا
الى مرجح اخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب غير كافية في صدور
الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب لانه اذا اقتضى شيئا لذاته

لا لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى واشار
المص الى الاحتجاج على كونه تعالى قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد
الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر
عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم واما بيان الملازمة
فهو على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما
ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجود او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور
فان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى
مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة
مجتمعة وهو تسلسل اتفاقا فان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث
دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو تخلف عن مؤثر الموجب التام
ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم
فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث يحتاج الى المؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان
الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم مح وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل فان وجود
ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث
العالم وقد تفرد به المص وان شئت قلت في اثبات كونه تعالى قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم
والتالي بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف
على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وح يتسلسل
في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان
شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان تبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان
عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحادث بحسب ارادته فلم يلزم التخلف
فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحوادث وان تبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا
لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة
بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا
استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب
القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف
عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان تبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق
باخر لا الى نهاية محفوظا اسناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ موجبا
مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية

اقتضاه دائماً اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته
بالايجاد في ذلك الوقت الذي وجد الحادث دون غيره بلا سبب مخصص في ذلك الوقت فان ضرورة العقل
تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختاراً
في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطاً بطبيعه فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب
فرق فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتحريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تعالى وقدرته
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته تعالى ممتنع
مع وجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصادرة
في صورة السؤال اذ كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجده
في وقت معين كان يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما
على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان
ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع
عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما
ويمتنع في الآخر عقلاً ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة
والوقت والآلة والمصلحة وزوال المانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى
وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك الا بلغو ان شرائط التأثير في القادر
سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط التأثير المؤثر منفصلة عنه واما
الذي يكون مبدأ الكل سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلاً ولعله يجيب عنه
بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق فان قيل هذا وجه ثالث
لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت بايجادها فقط كان ايجاباً
قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثراً لكونه نفياً صرفاً فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود
ايضاً مقدوراً فلا قدرة اصلاً قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثراً فان عدم المعلول
مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمنا اي كون العدم لا يصلح اثراً فالقادر
من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثراً مفعولاً للقادر كالوجود
بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل فهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء
ان يفعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازلياً **فروع** على اثبات القدرة كما هو عندنا اعني ان يكون صفة زائدة
على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته
تعالى وقد تبين بطلانه وكانت ايضاً واقعة ايضاً صادرة عن الذات بالقدرة لما مر ثمة في هذا المقصد من ان الحادث
لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل

لان القدرة الاخرى حادثة ايضاً اذ المقدر حدوث القدرة القائمة بذاته تعالى فتستند الى قدرة اخرى
فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضاً مح الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدرة
القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا
يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور
البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا
مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى مح مطلقاً وقد تبين لك ضعف
تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان
هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ
تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة
الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية
اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتاً ولا تعلقاً اما ذاتاً فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة اذ القدرة
بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقاً فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له
ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما يتعلق
به بالفعل متناهياً فتعلقاتها متناهية بالفعل دائماً غير متناهية بالقوة دائماً وهذه الاحكام الثلثة
التفريعية مطردة في الصفات كلها ولا نكررها يعني كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية
فصفة العلم قديمة وغير متناهية ذاتاً بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقاً بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه
بالفعل والارادة ايضاً كذلك تعلقها غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة
ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار **تنبيه** القدرة صفة زائدة على الذات لما بينا
من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول لو كانت القدرة في الشاهد
في عدم صلاحيتها للخلق للاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينهما سوى كونها
قدرة لم تصلح للخلق للاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضاً والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة
جائز عندكم فان القبح حكم واحد وقد علل تارة بكون الشيء ظلماً واخرى بكونه جهلاً الى غير ذلك اصحة
الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات بلازم واحد ثم نقول لم لا يجوز
اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة بكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها
فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل
على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة في الشاهد مختلفة اختلافاً ظاهراً ففي الغائب لو كانت
القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد لم يصلح قدرة الغائب للخلق للاجسام كنظيرها والا لم يكن
مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضاً والجواب منع ان مخالفتها للقدرة
الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر **البحث الثاني** في ذاته

المتعددة م

قد ذكرتها ثم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله
فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة
به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة بحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة
ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص
لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى
للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم
قالوا واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط
كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد نفيناه
الثانية المنجمون ومنهم ايضا الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات
امر الله في هذا الدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما
مع مواضعها اي مع مواضع الكواكب في البروج واوضاعها الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهد
من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد لاجل البواسطة قرب الشمس من سمت
الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع من المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب
ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توأمين احدهما في غاية السعادة وفي غاية
الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان الشقاوة بقدر
درجة واحدة لا توجب تغير الاحكام عندهم بالاتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه
فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما
اثبتموه من الاحكام لا تستتب على اصولكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها
متساوية في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى
باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها
لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضا وبالا الى غير ذلك من الامور التي يدعونها فانها
كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام
التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط متحرك بحركات بسيطة متشابهة في

الفرقة

قوله وتأثير الطوالع فان الكوكب الذي هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في غاية السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في غاية الشقاوة كذا قالوا وهذا منقوض في التوأمين

مطلب كما في توأمين احدهما في غاية السعادة والاخرى

انفسها

انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة تقتضي بحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة كون حركة كل منها
وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات كما عرفت واذ بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها
مبنية على الهيئات المتخيلة لهم من الافلاك اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت الاحكام مترتبة
عليها لا يقال الافلاك ولو كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المختلفة في الطبائع
والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها
عنها ومسامتتها وعدمها فلا تبطل الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة وبحركاتها من الثوابت
المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن
ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل
احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها يسامتها كواكب متخالفة الطباع
وهذا القدر كاف في اختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل
الاحوال من برج الى اخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل
بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعاد الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى
لا يقدر على الشرور والا لكان خيرا وشريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا ملتزم انه تعالى
خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة
والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله فلان الشرير ذلك
مقتضى خيرته اي طبيعته والغالب على متجره اي دابه وعادته واما لعدم التوفيق عن الشرع واسماء الله تعالى
توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه
سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه
فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر
مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او
على ما بين منهما والكل محال عنه تعالى والجواب انها اي ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات
فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما
كان لقائل ان يقول ما صدر عنه تعالى من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما
وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه
خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال ههنا مصلحة او مفسدة ولا يلزم
من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك

الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى
فعلا من افعال العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما
فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه فلا يقال يقع مقدور الله تعالى
لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور بين قدرتي العبدين لانا نقول
معنى كون قدرته تعالى اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء
فيتقاومان فيه والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى
تقدير تأثيرها فنقول نسلم في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع
من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك بالنسبة الى [illegible]
دون العبدية **المقصد الثالث** في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه
بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكر لكون المسالك
في اثبات كونه تعالى عالما مختلفة اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال
عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاولى اعني اتقان فعله تعالى
فظ لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما
هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلق
الانسان واعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات واما الثانية وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما
فضرورية تنبيه عليه نبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على
معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام
من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اراد به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع
ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خللا ويمكن
تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا
ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا اتفاقيا فبينه
لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه تعالى منقوض بفعل النحل
لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث
والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات
وهذا الذي ذكرنا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل
لها سدا ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن
الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحير فيه العقول ولا
تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرناه في مثال
الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب

احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علمه والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت
بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر منهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ
لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد
والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال لا يكون كل قادر عالما ثم اذ قد يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور
الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الضرورة قاضية
فانه يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضد القدرة
فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين الثاني انه تعالى
يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق
المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما
بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فيكون عالما بذاته بجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل
الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم و
تعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك
المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك
الذي ذكروه فلا بد له من دليل سلمناه اي سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها
حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمناه اي عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء علم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
هو معلوله واذا علم معا علم البعيد ايضا لانه معلول له ثم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه له
اي للشيء الآخر الذي هو معلول له وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فيعلم وجود المعلول
قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هو ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر
فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم **تنبيه** مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات
كما يفيدان بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة
له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم ماهيته المجردة
كما استفيد من الاول وعلم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ماهية
كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها
معللة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة

وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير
في صفاته الحقيقية واعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا
فان الجزئيات معلولة كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم لا يتحاشون في دفعه
الى تخصيص القاعدة العليلة بسبب مانع وهو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون
قواعدهم بمنع اطرادها وذلك لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثاني في ان علمه تعالى يعم المفهومات
كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات قلنا
بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات او مفهوماتها
ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق خمسة
الاولى من قال من الدهرية انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين اثنين متغايرين
هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب بمنع كون العلم نسبة محضة
بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة
تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم ولا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم
ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم وهي
النسبة الاولى من هاتين المذكورتين واعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كونه نسبة
محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال
ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او
ذهنيا وكلاهما مناف للواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة
بين ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض بنا لانا
نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء فقد حصل المطلوب اذ قد تحقق النسبة بينه
وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا نعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل ولا
يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين يثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من جهة ذات
الشيئين باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة و
هذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم
شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد
بينا امتناعه في مذهب الفرق الاولى لا يقال لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بالشيء العلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المراد
لزوم امكان علمه اي بانه عالم وذلك مما لا ضير فيه فان من علم شيئا يمكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة ولا

جاز ان

والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث
المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم بها وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد
وذلك سفسطة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع منه
تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان
امكن له علم بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن بهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكروه
في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته
وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء
لان العلم عين العلم بها او هو مستلزم واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم
على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال لا ينطبق
والجواب انه اي ما ذكرتم من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نسلم تعدد ذات العلم
بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع
لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه تعالى لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول
متميز عن غيره لان العلم انما يتعلق بالمتميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية
اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن
الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب الجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه
يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللامتناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير
متميز كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللامتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وغير ما صدق عليه
انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لان الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة
ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه
اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا ولا اجمالا والا فما ذكرتم علم اجمالي لا منازعة
فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثاني ان المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز
عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم في هذا
الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والجواب ان
نقول لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز بها عن غيره وانما يكون ذلك لو كان تعقله
بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجود التمييز لا ينحصر في الحد الخامسة منها
من قال وهم جمهور الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار ثم خرج
زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه

يعلمها الا محذور كما تروذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير
اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز واد راك
المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم
بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد علم
بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد
يعلم انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والبارئ يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بان وجد عين
علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من العدم الى الوجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره مأخوذ
من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختلفة بازمنة متعينة
فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده
كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض
ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يعرض يختص بجزء منه اذ الحال معناه
زمان حكمي هذا والماضي هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه
ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه بسبب وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في
حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه تعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من
هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه
انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب
وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا
اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب صفاتها الثلاثة اذ لا تحقق
لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي
ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه
بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع
بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم

بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كان واحدا
لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من
علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل ظلمته
دخول غده لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف فيكف احدهما عين الآخر نعم اذا انضم اليه
اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غده علم من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون هذا العلم متفرعا
على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعل وجها ثالثا كما جعله الامام الرازي في الاربعين لان محصوله
هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل مشروط به
فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم
الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير
المعلوم اي ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذ تغاير المعلومان تغاير العلمان
وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والاصوب كما هو في الاربعين ان يحكى العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه
عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر
عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير
التناقض في وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتناقض وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرين في الوجه الثالث وقد
عده الامام الرازي برأسه وجها رابعا ثم ان ابا الحسين بعد ابطال جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارئ
بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها
ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارئ تعالى في الازل عالما
باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم جميع
الاشياء بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا
علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه
لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل
الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات غير ممتنع كما قرره بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة
على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي
فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف
فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته
قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة بوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء
وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم
تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما او حدوثهما معا لان
المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فانه اذا تعلق عالمية

عالميته تعالى بشيء وتعلق عالميتنا بوجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او في الحدوث فما هو
جوابكم كما هو في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق اولا
بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين
والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات تشترك
في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تمام تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان لنا
طريق اخر الى معرفة تماثلهما فذلك نتوصل به اليها والا توقف كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها
سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث ولان المتماثلات قد يختلف فيهما كما في الوجود فانه
وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا يبعد ان يمتاز بشيء فيتمايز كان الله
مبدأ بحكم مختص الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض انه يعلم زائد على ذاته فيلزم
ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم بشيء آخر والجواب ان التعدد
في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على
تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب
انه في الاضافات لان علم واحد له تعلقات بمعلومات لا تتناهى ومن جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار
دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى
وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء
من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة وكيف وانه اي قوله تعالى وفوق كل ذي علم
عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيجوز تخصيصه بما عدا الباري تعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل
القطعي على ثبوت علمه تعالى **المقصد الرابع** في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه من اهل الملل وغيرهم لانه
عالم قادر لما مر من الدلائل وقد اطبقوا عليه ايضا اي على انه تعالى عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما
عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال
المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس
والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع الاعتدال
سواء كانت قوة بالحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بشيء من
المعاني في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من
المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا
اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة
المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة
فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون
اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات

اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص
بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضي ذاته لذاته علة بصحة
العلم اولى من جعله اي جعل ذلك الامر نفسه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة
على نفس الصحة بالدليل نفعلهم **المقصد الخامس** انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة
ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس
علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان
يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير بالكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام
والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده
كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل وعلمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية
ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده
انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم
كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا
ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص
احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء
اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل
واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه
يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر
الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح هف وليس ذلك المخصص
القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كما عرفته ولا العلم لانه تبع الوقوع اي العلم بوقوع شيء
في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور
فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا لا يصلح شيء منها للتخصيص
قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز
تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة
وقوعه في وقت اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة
فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى
يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصصة فلا حاجة الى
صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين على وجه مخصوص
يجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر ويلزم الايجاب وسلب

الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه
فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحدة منهما
لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه انه قال لا اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له
الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم
يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة
بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره بان الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق
تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع لوجود المعلوم
واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه
فى البارى تعالى والاصحاب فى جواب الحكماء يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين
فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا **البحث الثانى** ارادته تعالى عندنا قديمة اذ لو كانت
حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة
ثالثة وهكذا ولزم التسلسل فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبائيان وعبد الجبار ومن
تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد
للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل من المصادر قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون
صفة وهو ضرورى البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث
فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد
المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذاتها فالارادة
بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان
يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا
بوقته اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته
حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى اختاروا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية
انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام
الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه **خاتمة** فى ضبط مذاهب
المتكلمين فى كونه تعالى مريدا قال الامام الرازى فى الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته
هو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولى النجار كما مر
من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته وهو
القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا

وانا بمعنى حادث اما قائم بذاته وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية وعبد
وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلم ونشك
فى كونه مريدا ويبطل الثانى لزوم كون الجماد مريدا ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل فى الارادات
ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته والسادس خاصة انه يلزم عرض لا فى محل
وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فان كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا
بها اولى من كون غيره مريدا بها وكونه ذاته تعالى لا في محل كذلك الارادة لا يوجب اختصاصه بها لان كونه
لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت **المقصد السادس** فى انه تعالى سميع بصير السمع دليله وهو
مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حكم سائر
الضروريات الدينية والقران وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله لانه معلوم
ضرورى بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر الصمم والعمى وانهما من صفات
فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى
انه حى بحيوة مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممكن اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها
مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا
بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا
يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية
فانه ليس بنقص عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع بيننا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو من الشئ
وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة
كلها المقدمة الرابعة انه منزه عن النقايص كلها والعمدة فى اثباته الاجماع على ان ساحة عزته
مبراة عن شوائب النقص وح فليعولوا عليه اى على الاجماع فى هذه المسئلة ابتداء اذ قد طبقوا على انه
سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه
وان اثبتناها على الظواهر من الايات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على
السمع والبصر اولى منها اى من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى
دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف
لانه تطويل بالمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضرورى
فذلك العلم الضرورى ثابت فى المسئلة التى نحن فيها سواء فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك
بالاجماع ثم التمسك فى حجية بالعلم الضرورى فانه تطويل بالمسافة بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم
من الدين بالضرورة كما ذكرناه **تنبيه** وقد تقدم فى مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك
اعنى السمع والبصر وسائر اخواتها نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا ادا علمنا شيئا

وانا بمعنى

علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا نعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل

على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار رد للمص في هذا الابطال لمناقشة قد قررت هناك فهؤلاء

زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين راجعين الى العلم لا

صفتين زائدتين عليه و في المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت

الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور

منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال لنا فيه اراد فلاسفة الاسلام

فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها

واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين مشبهتين

بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان

بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما

تاثير الحاسة عن المسموع والمبصر ومشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التاثير المذكور محال في

حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التاثر ولا يلزم من حصولهما

مقارنا للتاثير فينا كونهما نفس ذلك التاثير او مشروطين به وان سلمناه انه كذلك في الشاهد فلم

قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه

وبصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج

عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا فان

خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت **المقصد السابع**

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام

ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قيل

صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اي تصديق الله

اياه اخبار عن كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا توقف صدق الرسول على كلامه

سبحانه فاثبات الكلام لله تعالى به اي بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة

على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثم اثبات الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا انه

معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى لم يتبين اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ههنا

قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما

انه كلام مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث

فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في

صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى

مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف بقوله ثم قالت الحنابلة كلامه حروف

وصوت

وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن

المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف

من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الاخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون

قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف

التي لها اول زمان وجودا واخر او اجتماعها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان

كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قديمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به

فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة اصوات وحروف كما ذهب

الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او

جبرائيل عليه السلام او النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم صححوا ايضا

القياس الثاني ولكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهو ان كلامه صفة له وهذا الذي قالته

المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى

لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة

وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات

بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ

اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد

لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير اي ما ليس متغيرا

وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم

اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما

لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر

من ضرب العبد لعصيانه فانه قد يامر وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض

عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا

فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس

ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي

يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده

ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل

عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم او يامر بما لا يريد حتى لا يثبت

معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدل عليه الاشاعرة لكني لم اجد في كلامهم بل الموجود فيه

ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي

الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد عرفته فاذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام

كلامه تعالى

الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته
تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك الكلام انما في ما نقوله نحن وتثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات
فهم ينكرون ثبوته وكونه كلاما ولم ينفوا قدمه الذي ندعيه كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي
واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة
الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القران مطلق بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن
حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطيهم فائدة وجدوى كالقياس الينا الا ان
يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والارادة وح ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القران في هذه الالفاظ
والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من
هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتنبيها لطالب الحق في مزالق الاوهام وهي من المعقول والمنقول
اما المعقول فوجوه الاول الامر والنهي والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله تعالى
الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لا يستوي نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم فان تعلقه
بمتعلقاته يكون لذاته وكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ولما كان الطلب
والنهي بالشرع صحيحا في كل فعل اذ يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال فيكون كل فعل
مأمورا به ومنهيا عنه معا هف قد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة
كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب العلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في نفسه سفها
بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء مح والجواب عن الثاني ان الشيء القديم
الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها
تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة منها ببعض فان قيل مخصص القدرة الارادة فهو
فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق ببعض دون آخر
كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول في
القران ذكر لقوله وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث وقوله ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القران محدثا
الثاني قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن
فيكون فقوله وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا
قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث واما التأخر عن
الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الحادث
واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث

الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون القول الواقع في هذا الظرف
مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان
القران مركب من الايات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرانا عربيا يدل على
ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام
الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس ان اي
القران معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون
حادثا مع حدوثها اي الدعوى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له
به اي بتلك الدعوى وتصديقه السابع انه اي القران موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب
حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله
عليه السلام في دعائه يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس فالقران مربوب كلا وبعضا و
المربوب محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه وانا ارسلناه ولا شك انه
لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض
بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الائمة وواقع في القران وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور
في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الامرين في الاربعين من الادلة المعقولة
والحق ما اختاره المص والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو
غير المتنازع فيه كما تحققته **تنبيه** كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لا
الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وكلاهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني
فلان نسبة الموجوب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود ما لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار
تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي اقسام المذكورة قال ابن سعيد
من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها
انواعه فلا يوجد بدونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك فانواع تحصل بحسب
التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز
ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهم **تفريع** على ثبوت الكلام
لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب
في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح
وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف
بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق
على اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى

والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب شيء اصلا بل
هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص
على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض
الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته لا يكون والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف و
الكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا
نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في
الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما
يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام
اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث به
تعالى فيمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له
ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لان العبارات
واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها
الصدق المقابل لها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته
على الصدق في الكلام النفسي واللفظي خبر النبي عليه الصلوة والسلام بكونه صادقا في كلامه
كله وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا
الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم متكلما فان قيل صدق
النبي عم انما يعلم بتصديق الله تعالى له فيلزم الدور اذ ثبت وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي
صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم
الدور اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي عم كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالته على
التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام
الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و
اخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان
الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه الحقيقي الى غير ذلك مما لا يخفى
على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده شاملا للفظ

مطلب للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى

والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيته كلامه
وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الحيوة والعلم
والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة
اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندنا لا يفيد وعدم نفي الامر وان سلم لم يفد ايضا
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بانا مكلفون
بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا لعرفناه لكنا لا نعرفها اذ لا طريق لنا الى
معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص ولا يدل منهما على صفة زائدة على ما
ذكر والجواب ان التكليف بكمال المعرفة اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف
تصديق النبي صلعم على العلم بها لا بمعرفة صفات اخر او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال المعرفة لكن لا يلزم من التكليف
حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض
وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال المعرفة
واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر سيأتي بيانها تلك الصفات الاحد عشرة الاول البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لكن
اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة
بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه اي دون البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد
بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل
بعد ما لم يكن والحدوث ذلك بعينه كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود
به فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا كما ذكرناه لان العدم
بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله
اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوث ثبات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث
ليس امرا زائدا ومما يعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري
مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله يجوز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف
نفاه اي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي
وجمهور معتزلة البصرة قالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان
البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه انما هو بواسطة البقاء

والمعنى فيجوز زواله وح يتسلسل البقاآت المترتبة الموجودة المتسلسلة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس
البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا يتسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب انه ما تكرر نوعه
يجب ان يكون اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات
محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات
محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه
الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به غايته
غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز
ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق اشار بقوله وان اتفق تحققهما معا **تنبيه** اثبات البقاء قد يفسر بان
الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا
لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء
اخر والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج
الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم و[illegible]
متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على
كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود
اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول حدوثه
بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم
بلا نهاية لا يتجدد مدة متطاولة اي ما مر مع ابطاله (بابطاله) فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين
السابقين مما لا وجه لصحته والذي يخصه انه اذا اريد به اي بالقدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور
كونه وجوديا وانه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحيز كما فسره اي كما فسر به ذلك كلام ابن سعيد
الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه انه مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز
يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم
فكذلك يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه ح الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم
لا بنفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرهما من المعاني فالتصوير اي تصوير فعليه
ذلك المعنى المراد ولا تم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا وابطاله
منضم الى ما سبق في مباحث الامور العامة من ان القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل
على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن
على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء ح الى صفة
القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا
واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر ب[illegible]

اي زائدا على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معنى زائد تعلل به الوجود في الزمان الثاني صح

اي يختص بابطاله صح

والمقاومة

والمقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي يستحيل في حقه وايضا لا فائدة لتخصيص العرش بالاستيلاء لانه
الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم
سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار
بالاعلى على الادنى اذ تقرر في الاوهام ان العرش اعظم المخلوقات فاذا استولى عليه تعالى كان مستوليا على غيره
قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى
حكم الاعلى اذا كان اولى كذلك قد يفهم العكس اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد
الى صفة الارادة نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يتعدى بالى كالقصد
دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة
وان لم نعلمها بعينها ولم يقم دليل عليها ولا يجوز التعويل في اثباتها على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال
المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على الضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الصفة
الرابعة الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني
والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قول اخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اختيار عدم
وعدم جواز التعويل في الظواهر مع قيام الاحتمال **تنبيه** الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولم يجوز
ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب في المقصود من الاوضاع
تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به عما يقوله ويثبته بدليل منفصل وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع فان الباقي هو ذاته
مع مجموع صفاته وما سواه هالك التغير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين
وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شايع وخلقته
بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تشريف وتكريم له كما
اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع ان المخلوقات كلها له وكما خص المؤمنين بالعبودية
لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادر بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات
واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة
هذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة كما في قوله لما نابني
منشور فكلتا يدي منشور وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع
للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول اما القدرة الصفة السادسة العين قال الله تعالى
تجري باعيننا ولتصنع على عيني قال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام
فيه ما مر انفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يحمل مجازا اما على البصر
البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغته بالجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتى على
ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له

كبدٍ حرّى وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك ورقراق السراب ما تلألأ منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحملاق
او اداد للجبان يقال لاذ بحقيبه اي بجانبه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام في اثناء حديث مطول
فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي بعزتك حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه
فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي رواية اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول
هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بما للخازن النار او بمن يدفع
نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس رضي الله عنه في اثناء الحديث واما
النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف
يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين كقوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادي عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع
المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين
والايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون
اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما
بالذات لا يعلل بالغير بل به اي بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك
غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه
فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر المقدور
هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي
الذي لا يمكن تعليله بالغير واما صحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلله بالقدرة فان القدرة هي الصفة
التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما
بعينه بل لا بد لحصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا
كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى المخصص
وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وحده لا حاجة الى مبدأ الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات
الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في
كف فلان اي في تدبيره والمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره له وبيان وجدان روح الطافه فان البرد
يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على
حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل امر ومنه ضحكت الرياض
اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا
منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكرنا من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل

لما جعل الفصل واعترض عليه ... وهذا ما وقع

النواجذ جمع ناجذ وهي السن صح

والتصوير

والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا يوجب كلا له فعليك
بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

المرصد الخامس

فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به الرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة
وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة
فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الامدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على
ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف
بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته
ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم
الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في
حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه
فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى وقالت الفلاسفة هي اي تلك
المغايرة والزيادة عائدة الى تاثير الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف التي هي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من
نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتاتى له ان يدفعه اي هذا التخيل
عن نفسه اصلا وما ذاك الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد زوال الرؤية
الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا
من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء
القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف وبياض
ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه
يدل على تاثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى التاثر فلا دلالة له
عليه فلا هي اي فلا الابصار بتاويل الرؤية هو اي تاثير الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز ان يرى الله سبحانه
من غير ان يتاثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء
ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ولا يستحيل عليه
مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد
في الاحاديث الصحيحة وان يحصل هوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية وهذا
ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء
على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته
وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين
المسلك الاول النقل وانما قدمه لان الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية

عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به
من وجهين الاول ان موسى قد سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله
فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث فالجاهل لا يجوز على الله ويمتنع لان يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى
بذلك في كتابه بل لا ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ
اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الوجه الاول فمن وجوه
الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع
سيما استعمال رأى بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف
وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد
والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان
استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا
لدليل ولا دليل هاهنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية
ايضا ثم نقول يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري هاهنا اما اولا فلانه يلزم ان
لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما
هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية
لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض
على الاول انه لم يسأل الرؤية ذاته بل سأل ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارات الدالة على الساعة وتقدير
الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية
اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا
تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله
لن تراني فانه نفي لرؤيته تعالى لا الرؤية علم من اعلام الساعة باجمعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلانه
بتركك بالجبل الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع
من رؤية الاية اي العلامة الدالة على الساعة المستفادة من قوله لن تراني على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها
وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الاية في تدكدك الجبل لا في الاستقرار الثالث من تلك
الوجوه انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه فقالوا ارنا
الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى
وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول وهذا تأويل
للجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان
موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردهم عن طلب ما لا يليق

بجلاله

بجلاله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا اي وان لم يكن مصدقا
بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا من الله لان الكفار
لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره
مع انكارهم بمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوه وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة
ولم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم لم
الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك لاجل تعنتهم وقصدهم
اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فاكرهه ذلك عليهم وعاقبهم بما انكروا قولهم لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول امرا ممكنا في نفسه
فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزاته ورد عنا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه
وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقول بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعاضد الادلة وان كانت
من جنس واحد يفيد زيادة في قوة العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما مثل هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم
وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة
فيما يعتقد ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا
يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يؤول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه مخاطبة منه
منه لجبرئيل عند نزوله بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه ان خاطب الرب وجبرئيل ليس برب وايضا
احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلبه منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا
خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه مع انه
يمكنه اي يمكن موسى ذلك اي طلب التأكيد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي
على استحالتها بدل طلب لها فكون طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد يعلم
الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته
وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا للنعيم المقيم
وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى
امره بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب
الزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصل
طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم
العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر
على الله تعالى بطلب ما لا يجوز ويشعر بالتجسيم على رأيكم لا يعد من الصغاير بل من الكباير التي يمتنع صدورها عنهم
وعلى تقدير كون السؤال بعيدا من الصغاير نقول لا يجوز صدورها من الانبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل ولم لا
الوجه الثاني اي الاعتراض عليه فمن وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته الاول

بحال

ممكن والثاني مسلم بيانه انه لو علقه اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو استقرار
وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء فان الاستقرار حال الحركة ممتنع فيكون تعليق الرؤية
عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد
بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم
منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار
بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت
بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية وامتناعها بل
بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المتعلق والجواب انه
قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا اليه بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط
الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وارتباط الشرط والمشروط
لانهما منتفيان على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط
الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم
معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح **تذنيب** كلما ستطلع عليه في المقام الثاني مما يدل
على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب
والله الموفق للصواب **المسلك الثاني** من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود
وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر
الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام
باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم
فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها
عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية با
لضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مخصص يصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة
بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها من العلة الى طرفي الوجود والعدم على
سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو
صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث
العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام
لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه
عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف

به العدم

به العدم ولا هو مركب منه اذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هو اي العلة المشتركة الوجود
وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق
الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان تصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح و
الملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ونقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء
[illegible] لجريان العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فانه اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان
يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز
العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اي انكاره الا استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية والحقايق اي الاحكام الثابتة
المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقل الخالص من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة في
ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور
من وجوه الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر معا بل المرئي هو الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهو عرض
قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما
مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى
الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول الذي هو سوى
الاجزاء الى عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها
والا لقام المقدار الواحد بها اي بتلك الاجزاء وان كانت متمايزة متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد
لقيام المقدار العرضي بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء
المتالفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتميزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج
الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة والجواب بعد ال
معارضة بما سبق فيه اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية
كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية
الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح
رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية
ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظ بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد
كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض
جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل والمعلول فعلى تقدير تماثل
الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان
متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اي من الجواهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا هوية ما من
الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر

او عرض هي واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سألنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولكن قد ابصرناها اذ كانا اي زمان كنا نبصر الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية لا هو الكثرة الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتمايزة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولا لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم ان المشترك بينهما اي بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي قررناها بعلة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية ومن ثم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلم فيهما اي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد ابطلناه ابطلنا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبه يتم المطلوب الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا ذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس سلمنا ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل كون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان لا يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب انه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية فلا معرفة من ان الوجود الخارجي ليس الا كون ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم من الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والتي فيهم الاشتراك على تقدير اشتراك على مذهبنا خصيات الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بعضها عن بعض

وهي جهات

وهي هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا سترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود ولا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ويلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو غلط ولذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام مضلة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول العارض يظهر بادي الراي كما ذكرناه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال الوجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقايق والاهتداء الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراطه بشرط معين ولا يتقيد بارتفاع المانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر تحقيقها **المقام الثاني** في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة اي في الدار الاخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في الاثبات والنفي بل كلاهما مثبتان او منفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما ذهب اليه بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون السالبة الجزئية فاحدث

بالموجبة الكلية او نفيها ابت كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحدث
القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معًا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل
هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين ولاخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا
القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع ويخرقه
بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة
الاخرى وذلك لانه كما ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل مثبت
لهما معًا كالحنفية ونافٍ لهما معًا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد بالاجماع فهذا المسلك
في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا
نَاظِرَةٌ﴾ وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى
بنفسه قال الله تعالى ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ اي انتظرونا وقال الله تعالى ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ اي ما
ينتظرون ومنه قوله تعالى ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ اي منتظرة وقال الشاعر وان يك صدر هذا اليوم
ولى فان غدا للناظر قريب اي للمنتظر وجاء بمعنى التفكر والاعتبار وح يستعمل بفي يقال نظرت في الامر
الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي
رأف به وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كانت على وامق تقضى
والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فكون واقعة في ذلك اليوم وهو المط واعترض عليه بوجوه
الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة
ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى
عند كما في قوله فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيي النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الاية ح عند ربها منتظرة
نعمته والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار موت الاحمر ولا يصح الاخبار بشارة مع
ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك لتفردوتيه فا
اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لان الانتظار المؤدي الى عبوسته الثاني ان النظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل
الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج لطلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال
والجواب لا نسلم ان النظر ههنا اي فيما ذكر من الامثلة الانتظار ففي الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما
يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية
بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني
اي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذا يرفع اليه الايدي عند الدعاء اونا ظرات الى اثارم

اي اثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصر المؤمنين يوم بدر
وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فا
لجواب ظ وفي الثالث اي يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا وان سلم مجيئه
مع الى للانتظار فلا يصلح حمله عليه في الاية اذ لا يصلح بشارة لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها
سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت
الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو
حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر
الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ والنظر الموصول بالى يحمول على
تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضاء والتجبر والذل والخشوع
وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي
هذا كما ذكرناه وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والالزم
الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول
انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الاية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم اي
ولاي شيء يرتكب هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر
ذكره فلا يكون حقيقة في غيره وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا
اذ قوله نظرت الهلال فما رايت لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال
وان سلمنا قلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر
الى الهلال حتى رايته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي النظر فيها وقع مجازا
عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر
حقيقة في التقليب لكن ليس بمراد بل يجب حمله في الاية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة
واليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجهة الله واثار الله ولا
قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول
ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل هو نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الاية
وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا ينضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل
فان تقليب الحدقة قد يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الاية على التجوز
من الرؤية بلا اضمار شيء وهو المط وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا
ضعيفة جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها التعيين المسلك
الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في حق الكفار ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ ذكر ذلك تحقيرا

لشانهم فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك
ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اى في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع
مفيد لليقين **المقام الثالث** في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما
العقلية فثلث الاول شبهة الموانع وهي ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى بط بطلانا
واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اى جواز الرؤية حكم ثابت له
اما لذاته او لصفة لازمة لا لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة فتجاز رؤيته الآن
قطعا ولو جازت رؤيته الآن لو لم نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول
الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة دافعة
عن المعطيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار
بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفى بانتفائها والثانى كون الشئ جائز الرؤية مع حصول الحاسة بان
يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ
آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئى بالمرآت و
الرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون
كثيفا اى ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة
وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن
عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته
او بغيره ولم نذكره هيهنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حصول
الحاسة المعتبر في شرط الثانى ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة
وصحة الرؤية لكون البواقى منها مختصة بالاجسام وهما اى الشرطان المعقولان في رؤيته
حاصلان الآن فوجب رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فانا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع
الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا
وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب
الرؤية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح
المرئى ويخرج منها اى من العين الى وسط خط قائم عليه اى على سطحه تقسم ذلك الخط المثلث المذكور
الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى الخط القائم عليه فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من
الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم
يكن اجزاء المرئى متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه
فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذه الاتفاقات التى ذكرتموه في هذه الخطوط

ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرضنا انه بعد المرئى بقدر ذلك البعد الذى للطرفين
وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت
متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء و
اى صاحب الكتاب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك
ان لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا يختلف
بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها فان القائلين بالانطباع
ذهبوا الى الصورة المرئية انما ترتسم في الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه
بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئى في الغاية او بعد في الغاية صارت
الزاوية لسعتها حال القرب ولضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية لعدم انطباع
الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا يتجزى اذ على هذا التقدير رؤى الاجزاء
كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه
توجب الانقسام فيما لا يتجزى بثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اى رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او
بازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا اضعافا او اكبر من ذلك وهو بط قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب
الانقسام ورؤية بعضها على ما عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا
تفاوت بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على
وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله انه لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة
بحضرتنا لا نراها وهو سفسطه قلنا هذا معارض اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز
نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطه هيهنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التى لا نراها فانا
نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها
لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند
اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم بط لانه يجزم به من لا يخطر بباله
المسئلة ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا
سلمنا الوجوب اى وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب اى لماذا يجب وجود
الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما
في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب وح جاز ان يجب رؤية الشاهد
عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية كما علم
بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها نحو المرئى في المرآت وانها اى المقابلة مستحيلة في حق الله
لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما هو من الاشاعرة جوزوا رؤية
ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين

في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبة الى الذات المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي علم الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبهة السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية بمعنى ان قولك ادركته ببصري معنى رأيته لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالاية نفت ان يراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان لا يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة لما ذكرناه ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي لملحقون وادركنا الثمرة اي وصلت الحد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري سبحانه لامتناع الرؤية نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر قلنا بل يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان لا تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الاية وان عمت في الاشخاص باستغراق فانها نعم في لازم الزمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الاية نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح الباري

بانه لايرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبتا سياق الكلام نقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للمتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه في تلك آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاتبهم بسؤالها في الحال الاية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا بمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله اي منعه حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الهة اذ قال لهم بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسلك صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على السنتهم و اذا لم ير من يكلمه في وقت الكلام لم ير غيره اجماعا واذا لم ير هو اصلا لم ير غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق و الجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية يكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية

المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان
حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف
فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا ومن المعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالكو
او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا لا يلحقه العدم ليس بجوهر ولا
في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق
على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات
النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا
شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات
على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة
المتميزة فلا تدل هي عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص عن جذب
الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق
متمايزة عنها في حد ذاتها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا
وغير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم من صفات الالوهية عن الغير
وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك
فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب احتج
الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها
بالصفات الاخر والجواب ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني
الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين
ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع واحتج المانعة
لان المعقول اما بالبداهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم
الحقيقة الا بالبداهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها
كما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهية والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بها
ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا
لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها **المرصد الثاني**
في افعاله تعالى وفيه مقاصد ثمانية المقصد **الاول** في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة
الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة
واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة

اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة
هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل
نفسه وجواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد
بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا
او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد
وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد
اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله تعالى او قدرة العبد
على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهبي الاستاذ والنجار
من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وح فاما مع كون احديهما اي احدى القدرتين متعلقة الى اخرى ولا شبهة
في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون
قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون
ان يكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان
يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد ووصفه بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود
ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته
وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات باثرها وقد خالفه
الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم و
ابطالها بحث قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر **الوجه الثاني** لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم بط اما الشرطية اي الملازمة فلان ايجاد الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل
فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دون غيره لا بد
القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وصح مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهية فتفاصيل الافعال
الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان
النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته
واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان
اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطؤ في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك
باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركات البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي
وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني
والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث توقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المتحرك
منا لاصبعه محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها **الوجه الثالث**

ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن
قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه لكان صدور الفعل
عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا اذ لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب
فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل فانا ننقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع
تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب معه الفعل جاز ان يوجد معه
الفعل تارة ويعدم اخرى مع ذلك المرجح فيكافيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت
فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه
فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفى كون
الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد
ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك
بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فتفتقر
اى ينتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى يفرض صدورها عنه وارادة
الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورد فى الباب بهذا الجواب الذى ذكر فى الاربعين بانه لا يدفع التقسيم
المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
كان اتفاقيا واقعا بلا سبب ويستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا
والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان
الدليل فى صورة التخلف وفيه اى فى هذا الرد نظر فان ما له اى مال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى لعدم
تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت يحتاج
الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا اذا تمكن العبد من الفعل والترك وتوقفا لترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب
الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث
فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل ولا يتجه النقض ويتم
الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا اوجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله
واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل
يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا قلت لا شك
ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا
يكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى
استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة

وهو لو كان العبد موجدا لفعله
ولو كان الله تعالى موجدا لفعله
م

هذا لا يوجب تقديم الحادث لان معناه ان يريد الله
فى الازل ايجاده فى وقته مقاصده م

فاذا اوجب الفعل بما ليس اختياريا له يتطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه
الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى وكون الفعل معه واجبا
كابى الحسين واتباعه ولا نقطع رأينا بجواز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور من غير داع الى ذلك
الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد
يكون مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين
فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورى اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى
الاستدلال وبيانه ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش وكالصاعد باختياره الى
المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شىء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شىء منهما لارادته ودواعيه
ويجعل ابو الحسين انكاره اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب
ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار
فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدمه اى عدم تاثيرها فى غيرها وذلك لانه لا يلزم
من دوران الشىء كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى وجودا وعدما وجوب الدوران اتفاقيا ولا يلزم
ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اى كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها
الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين
امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل
فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق
فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشىء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها
او لم يردها واعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد بدون تأثير
ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى
الضرورة فى خلافه وقال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على
الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله احدهما دون الآخر
على الداعى الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه من الاعتراف بهاتين المقدمتين
عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على من تقدمه حتى ادعى
العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين
يبطل مذهب الاعتزال يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها ولكنه لما ابطل الاصول التى عليها اعتماد
الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بمخالفته فى ادعاء العلم الضرورى
بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق

فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتزال يتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي
ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي
استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول اي التاثير
في الثاني اي الاستقلال حتى يتوجه ما اوردتموه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال
الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه
فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يامر الله
عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عنه فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين
غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه
على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين ما يوجب القبيح والظلم
ثم من اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر
ان ابا الحسين اكثر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما
غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى
امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي
لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل
كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح
والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الواردان
بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق
الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ح ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم
ويثيب الفراعنة واشياعهم ولا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة
وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل
وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الافة وعاهته فان ذلك لا باعتبار انه
محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة
على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق
عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب
افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب
والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة
وباعتبار ذلك المراتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه
ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهم ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائلين بعدم
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو

ممتنع

ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب
والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا
في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى
ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا
ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه
بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا
لزم ان يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله تعالى وجوده
من افعال العبد وقع قطعا وما اراد الله عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد
عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه
كان كذلك بخلاف غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان ينافي
الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه
به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية
بل يحققها وكذا امتناعه بعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة
الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مامور به اي امر بان يومن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر
بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على التقدير
مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه
مصدقا مستلزم التصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا
فلا يمكنه التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه
في الاخبار بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على ما ذكر مح لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب
في حال واحد واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان
واجب بما علم مجيئه به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلم ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم
تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق
الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم
للجمع بين النقيضين مح اولى دون الاول فليتامل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان اي ذلك
التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل مح فيكون التكليف به
ضائعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف

مطلب واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم

منه

وصدوره منه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف والتكليف على الغافل تكليف بالمحال
وعاد عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو
للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف
معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده
وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم وابراهيم الذي
وفى وكيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة
عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وكقوله
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن
كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا اذ لا معنى للاستعانة فيما يوجده
الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم ع م
ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس ع م سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من
الكفار والفسقة في التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون
من المؤمنين والجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء
الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء
فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات
المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على
حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا

الفصل

في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا
ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل
المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها
والمعتمد في ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله
بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه
اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركة اي
حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص متولدة من حركة اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور

بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه
وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد
فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هو قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد
من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فيه فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل الفاعل
السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام
الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث ولا محدث لها والنظام الى ان المتولدات
برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل
فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه وفق اختياره وهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس
من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المعروض من القلم لا حيث الالم بها لا يقوم
حجة عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه
ويحتجوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا لو رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده و
ارادته فيكون الاندفاع صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا و
منكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول
امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم
وليس في كلامهم ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة
باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد
واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي
بان يخلق الله تعالى الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة
الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا من ادلتهم واما الاحتجاج
فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كتحمل
الاثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع
والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه
منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف
بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان
العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل
على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيد بالضرب
وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال
المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق
المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات

واما حديث النسبة فمبني على انه بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة أثر اي الجواب بعد ما تقدم انه لم لا
يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي لم
لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال لانه يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل
المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة
لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما احتجوا به اولا بان المخالفة في الافعال المباشرة مناه كل عاقل يجد من نفسه
ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولد اما الدليل الذي
يخصه اي التوليد ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولد
اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم
كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما يكون فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال
قدرته بالايجاد بلا احتياج الى السبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عن جعله وجها ثانيا بما سبق
في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل
على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة في ذلك اذ له
تعالى ان يقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت
الحمل بحسب اختلاف القدرة فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه
فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في رأيهم من الاضطراب والتناقض الاول
من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه
ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما
وهما مثلان واجتماع المثلين محال انه يفضي الى جواز حمل الذرة نملة ضعيفة الجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل
من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك محال
ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما ينافي اصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد فان المعتزلة
جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز
في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع
المثلين اذ قد يكون تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه
ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر
والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان التأثير بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد لا في غيره
وذلك التأثير على سبيل البدل كما ذكر كيلا يلزم اجتماع التأثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من
ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العين الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد
لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدوره بالقادرية من غير توسط سبب فوافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه

ولا احتياج

ولا احتياج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على اصلهم محال
والجواب ان ذلك اي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه
بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في القادر
في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا مع انه اي لا احتياج الى السبب المولد لا يزيد امتناع وجود الاعراض بدون محالها
اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر ههنا فهو العذر ههنا والتحقيق
انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المولد والعرض وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في
القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها
عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله
توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله
ابتداء ويكون الترتيب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من التذكر
للنظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا عنه
بل مقدورا مباشرا بالقدرة ولذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس
مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة ثابتة به اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله تعالى ايضا
فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر
النظر حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه
شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد
ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح
وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر
النظر الصحيح فذلك يمنع توليدا للتذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فانه
عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده عند عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى
فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي
هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشيء الذي يحركه عند اعتماد الرياح العاصفة
عليه من ان يحرك تلك الرياح سواء كان تحريك الشيء فعلا مباشرا للرب ومتولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما
هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل
وجود صوت الا باعتمادات بعض الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحالة الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه
الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها
من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التأليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون منها وجوابه ما عرفت آنفا
ومنعه ابو علي في التأليف القائم بجسمين هما او احدهما مع القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه
الى جسم آخر وقال هذا التأليف تقع بغير توليد بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين متباينين

لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون
مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد صحوا السبب المولد الى ما تولده في
ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة
للتأليف والوها اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء
والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند ارتفاع الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال
الامدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوها في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من
التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء
ولو اخذوا حصول الابتداء وكالانه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس
اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح او لا فنفاه قوم واثبته
آخرون والثاني لهم راغم لا اصله في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات
والمثبت له راغم للاجماع فان الامة اجمعوا على المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وتعالى والتكذيب
فان نصوص دالة عليه قال ربي الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بضرب
وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله او لا وذلك كلون الدبس وطعم الحاصلين بضربه بالمبيع
عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعل الحصول بفعله وعلى حسبه ونفيه
آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظ ولا متولدة من
افعالهم ولا يحصل ذلك اللون والطعم بالضرب ونحوه من افعال العبد في كل الجسم لان الاجسام متماثلة لتركبها
من الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من
افعال العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا
يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل
من الاعتماد على الغير ضربا وقطعا فقيل انه متولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد
من قوليه انه يتولد من الوها وكأنه اخذه من قول الحكماء الالم تفرق الاتصال والوها تتولد من الاعتماد وذلك
لان الالم يقدر الوها قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم
العضو القوي المكتنز ولولا الاختلاف ما يوجب ذلك فيهما من الوها فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى
من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوها لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات
بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهاء المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد
الواحد كاختلاط الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد اي فان كلا
منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فكما لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد
الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوها على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوها المختلف
الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا يجوز

اسناد الالم المختلف الى الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوها بين الالم والاعتماد
كما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوها تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوها كما يحصل برأس
الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين الالمين متفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوها
الحاصل في الوضعين بل ربما كان يحصل من الوها برأس زبانة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير مع ان حال
الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو اخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا
وها من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم
الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوها وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون كون الالم الصادر عنه
متولدا من الوها ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى
احداث الالم بالوها اولا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذا لم يذكره الامدي

المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القران وانعقد عليها الاجماع وهم نفي وتوهم الاول
الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال كقوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق
الضلال في القلوب لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال
في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن
ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لاوائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى اخر
الايات اي سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال الله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل
الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اي وسم الله تعالى قلوب الكفار بسمات وعلامات يعرفها الملائكة
فيتميز بها الكافر من المومن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب
الفجار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من تتسم بها وفي ذلك مصلحة
دينية لانه اذا علم العبد انه كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمة ولعنة من الملائكة كان سببا للانزجار عنه
الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم
ولا يوثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكأنه ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع عن دخول الايمان كما
ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة
منعهم الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص
كلا فعل وهو اي ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال
قبيح فلا يجوز استناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده يبطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض
امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ختم
الله على قلوبهم اي لا يومنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استيناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم

لا يصلح لذلك اى لكونه سببًا لامتناع الايمان فاذ مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال
على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذلك الوسم لعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح
الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي يؤولونها التوفيق والهداية قال الشيخ الاشعري واكثر الائمة ومن
اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة
ويخلق القدرة والحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال الامام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا
خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوها
بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل المراشد وتيسر مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اى هذا التاويل امور الاول
اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليسوا كذلك و
الدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم
اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون بما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور فلا
طلبها واختلاف الناس فيهما اى في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا
من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف وكونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث
من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق
مات باجله الذي قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا
المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى وما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون وقالت المعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وهو من افعاله لا من فعل الله تعالى
وقالوا انه لو لم يقتل لعاش امد هو اجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غيره بالتقديم الاجل
الذي قدره الله تعالى وادعوا فيه اى تولده من فعل القاتل وبقاءه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد
سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا
ولو كان المقتول مائتا باجله الذي قدره الله تعالى لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم يجلب بفعله
امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا
كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة
ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اى ولحكم العادة
بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما
يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في القتل لان الموت في كلتا الصورتين
متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الاخر لولا الحرب من الالزام التشنيع و
هو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع خلق كثير دفعة امتنع
ان ينسب الى موتهم بقتلهم في ساعة الى الله والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة

وذلك واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة الى الله فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في
الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزم ابطال المعجزات اذا نسب الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة
غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا
كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء ليس
ذكره تحديدا للرزق بل نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع
حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة
لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم
وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم
اى المعتزلة ففسروه بالحلال تارة ورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالبهائم رزق و
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزم ان من اكل الحرام طول عمره فالله
لم يرزقه فهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وكذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم ناتج عليهم فساد
اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الاصل وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشا الابطال
كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهو الرخص
والغلاء المسعر هو الله تعالى عند اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام
وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله جل ذكره واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى التسعير
فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة بينهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد
من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسبابه من فعله المقصد الرابع انه تعالى
مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق
واتفقوا على جواز استناد الكل الى الله تعالى جملة فيقال لجميع الكائنات مرادة له لكن اختلفوا في التفصيل
منهم من لا يجوز واستناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر
وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف
عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة اى في الاسناد تفصيلا وذلك لانه ذكرنا
من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه
خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونه مخلوقا له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض
اى هو مالكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك ومنهم من جوز ان يقال الله مريد الكفر
والفسق اى على ان يكون معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند
من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان
واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره والمكروه عكسه
واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق

الاشياء كلها المعز من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا
قد ثبت بان جميع الممكنات مقدورة الله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع باوقاتها المخصوصة من مخصص
وهو الارادة وهذا معنى قوله والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اى من الصفة المرجحة في
ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر
مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة
وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور من
العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه
بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا منقوض بما علم الله تعالى وجوده كايمان المؤمن
فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف
والخلف وجميع الامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي
عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ابعض وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد (بما تعالى)
او بما يتعلق بافعال العباد الاختيارية كما تاوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم
الله تعالى واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الى
قولنا كل ما كان فقد شاء الله تعالى احتجوا اى المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول
لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه
في احكام الله تعالى وتقدس عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور وتوضيحه وجوه ثلثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره
ولا يريد منه الفعل اما الاول فهو ان الصادر منه امر حقيقي فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده
واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في
الامر بما لا يريد الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل
ان لم يظهر عصيانه فانه يأمر بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما
يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفه فان قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل
لا يامر بما يؤدي حصوله الى هلاكه لجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف
الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان الملتجأ الى امر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور بل يريد خلافه فلا
ولا يعد سفها الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والاتيان موافقا
لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا واثم بطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة
وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الامدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست
طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة

كاملة

كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال
الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث
لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم
بط لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل
ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية له لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته
وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
والرضاء بالعكس اي الرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظ وذلك لانه لا يلزم من
من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعليته وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك
لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو بط اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وفاقا مراد الله تعالى ممتنع عندكم كان الامر
بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه ح قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا
للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن
الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو واما ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه
امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة
عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدور به بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا
فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بايات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو
اراد الله عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى
كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم
قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عليه السلام ودفعا لدعوته وتعليلا لعدم اجابته وانقياده ولا تفويضا
للكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها الباطل ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لانهم (مقصودا)
به تكذيب النبي عليه السلام في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وصدق و
قال اخرا قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية
كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة اي معصية فانها مكروه عند الله
والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة
فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا
بين هذه الاية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن (شبهة) فلا
فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى قلنا لا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بل لا
ظلم عليهم فانه مراد ولا كائن بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا
الرابع والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة

او ارادة بقوله مكروها

ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة وهي ما لا يتبعها مواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة
لا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويواخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض
عليها فالرضاء اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى يعاد اعلى المقصود منها
الاولى ولو شاء لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم
اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الايات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه
خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة تحيله الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب
بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ان يعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها يراد ايمانه وطاعته
بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد
جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دلالة للمعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل
بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى ولو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا
اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك ادعاء ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في
القران كثير خاتمة في المقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود ما خير محض لا
لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا
وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه كذا الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود وعندهم منحصر في هذين القسمين و
اما ما يكون شرا محضا او كان الشر غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لما ذا لم تجرد
هذا العالم عن الشرور اشار بقوله ثم يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور كالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها
فهو القسم الاول وكان هذا خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال فكان الخير
واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا
بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة
ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا يتهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر والبحر يرشدك الى
ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن ولا يسري الفساد اليه فانه يأمر بقطعها
ويريد تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا يترك العاقل اختياره
وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله
عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على
قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان
يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى بالعناية التي هي مبدأ الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على

الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم
المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه
اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى
فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل
الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل الشرع يكشف عنه كما يزعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل
ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة
بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات
على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له
ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص
او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن
والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع
حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة
الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهذا
الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم
الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث
هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله
وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا

الوجه

وثوابا او مقبحة لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اى تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك
بالضرورة من غير تأمل وفكر لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث
اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبيح
فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل بهما اما ضرورة او نظرا ثم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اى فى الحسن
والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة
موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائى الى نفيه اى
نفى الوصف الحقيقى فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
واوصاف اضافية وتختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم تأديبا او ظلما واحسن ما نقل عنهم فى العبارة
الحدية قول ابى الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن
فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه
دعوة نبى عليه السلام او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من شاهق
الجبل فانه يتمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا
يلائم عقل العقلاء ويتبعه اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان اخران له احدهما
انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل
هو على صفة تؤثر فى استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم بحاله ان يفعله والذم قول او فعل او ترك
قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا على ان الحسن والقبح
ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس
فعلا له اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اى بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم
يكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل
منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا
صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل
منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو محال ووجب
الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر
اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام

اليه

اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اعنى امتناع الترك وكون
الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف بشىء منهما بالحسن والقبح
العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية
فان قيل هذا اى استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب للدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان
له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة
ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات ذلك التقرير بتقرير
فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل
المذكور بافعاله وايضا فانه اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين
على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتم
فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون
العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم
بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية
فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف
باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد وداع له تقتضى اختياره الموجب
للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض او فى حكمه قلنا اما
الاول فلان الضرورى وجود القدرة والاختيار ولا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على
نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثانى وهو النقض بافعال البارى تعالى فالمقدمة
القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى لا اختيارى انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بان قدرة العبد لا تؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد
الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى
مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا
النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى
لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا
محتاجا الى آخر بالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى
بل فى حق العبد والى ما قررنا اشار بقوله فمرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته
والمتعلقان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز
ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب
ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا

كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج
ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فعلية
العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو
النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجيء عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو
مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه
من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على عدم كون العبد
مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاده بل من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل
بحصول ايجاد ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك
كاف في عدم في الحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد
ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند
عند الخصم فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينتقض
ينتهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما
بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ والازم بط فانه اي الكذب قد يحسن اذا
كان له عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد يتصف
الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن الواجب
هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورته الخبر بلا قصد الى الاخبار او
يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق
السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم
القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها
كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف او زيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح
الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال
وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها
احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه
حسن مع انه اي تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا و
قبيحا معا وهو بط فتعين الاول وهو انه لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانفكاكه حسنا وهو المط قلنا لا نم
ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع
فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي
هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا
ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هنا ان يقال لم يتخلف القبح عن

عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة و
الانجاء وقد يتمسك هنالك ايضا في ذلك او نلتزم قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته اذا كان
كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم
يستلزم القبيح وانت بان انقلابه من الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية وضعف هذا
المسلك مما يظهر اذ اجمل دليلا على بطلان مذهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال
زيد في الدار وكرر ذلك زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم
ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون
العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث
يتجه ان قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل
بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اي ترتب الحروف
وتقضي المتقدم منها عند حصول المتأخر اذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو
صفة ثبوتية فالمصادرة في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدي فانه قال لو كان
الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول بط لانه ما
لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة
للعدم والثاني بط ايضا لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا لكان
كل حرف خبرا وهو مح قلنا هو اي القبح من صفات النفسية لا من صفات المعنوية فلا يستدعي صفة يكون
معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية
قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقدير الآمدي واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح
ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضي
ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر
اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب ويقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح
الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود لانه
نقيض لا قبح القائم بالمعدوم فيلزم حينئذ قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام
على مقدماته فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود
ايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذا لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل
الذي اورد تموه على كون القبح امرا موجودا جاز فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل
ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم قيام الصفة الحقيقية
بالمعدوم لان مقتضي القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان
قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح

او علة حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع
من فعله والاقدام عليه لاتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة
متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان
وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار و
التثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء
من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ولا بدين من اديان كالبراهمة
ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون
عليه والجواب ان ذلك الذي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال
والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مم على انه قد يقال
جاز ان يكون هناك غرض عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره وكذلك
وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه
وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثم من يراه ولا يتصور فيه غرض
من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتضرر فيه بتعب ومشاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب
اما في اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم
من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملائمته لتلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما في الانقاذ
فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك
فيستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان
فاحدهما لو حسن من الله تعالى كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبيح انما هو من اجل النهي ولا يتصور في افعاله
لحسن اي لم يمتنع منه الكذب في ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي
بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينفي فائدة البعثة وانه باطل
اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك
امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز
ان يكون له مدرك اخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا شك وقف
على امتناع الكذب بكما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على
يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس وسياق وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح
والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس
وتعطل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل المصالح والمفاسد ليس من المقصود
في شيء كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي ثم رعايته تعالى

في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم
وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في
باب النظر من المواقف الاول **تفريع** اذا ثبت ان الحكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم
من الاحكام الخمسة وما ينتهي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما ادرك جهة حسنه او قبحه
بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله
فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة
ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل
بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما
في الشاهد والجواب الفرق فان تصرف الشاهد دون الغائب ايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة
من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره والنظر في مرآته والجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه
ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة ثانيهما ان الله تعالى خلق العبد وخلق
الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع
والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه
المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا والجواب ربما خلقه ليصبر عنه
ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض اخر لا نعلمه واما التوقف
فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع منه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه
حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافيه انما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير
جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكنا
لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض
الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه **المقصد السادس** اعلم ان الامة
قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه
ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة انه ما هو قبيح يتركه وما
يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين
والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح
بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا نحن حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد
ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى
بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا

كما في ابطالها الاول اللطف وهو فسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي
الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال
لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا لا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي
وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا
تجيبونه على الله بل تجوزون عدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة
لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان
به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لغو قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما
لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة الاحظ له في الاخرة وهو اما
اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب
لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة
افعال العبد وقلتها بالنسبة وما ذلك الا كمن يقابل نعم الملك عليه بما لا يحصره بتحريك انملته فكيف
يحكم العقل بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما يجيء
عن قريب او هو لغرض قوم كالكافرين ونفع اخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل
هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها
فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي
في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم
يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا
من الله سبحانه للعصاة في ارتكابها لسهولته بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله فيقال لهم العقاب
والاسقاط فضل فكيف امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي
وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز
ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه او مع رجحانه
لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته
التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال
لهم لا اصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق ولم يراع في حقه ما كان اصلح
له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شريفة تنبئ بالقلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب
الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه ابو علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي
المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت فدخلت النار فيقول الثاني يا رب لم

لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امته فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه الى المذهب
الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم
قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله تعالى وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الالام
فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء كالصادر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان
لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ من
حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله انما صرف المولم عن ايلامه
او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم
بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
اختلافات ركيكة تشاهد بفساده اي بفساد الاصل الاول قالت طائفة كابي هاشم واتباعه جاز
ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان
يكون في الاخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا اخر ويتسلسل
وقد يجاب بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يجب دوام اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع
اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل
يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ولا ممن قال بالاحباط تمسكا بانه لولاه لكان الفاسق
والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومنهم من قال
بل ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط
على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق
الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يؤلم على ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل
مخالفا للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ تعتبر فيه
الايلام عبرة له يزجر عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز
بعضهم الايلام بمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شيء اخر وهو ان يكون لطفا زاجرا
له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل
بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الامدي هو ان المانعين من جواز التفضل
جوزوا الالام بمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط
التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها لطفا في زجره وعن غوايته فان عباد الضيمري لا يجوز
الالام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن بمجرد التعويض مع القدرة
على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض وعلى الدليل ان تامل في مطابقة
ما في الكتاب السابع البهائم هل يعوض بما يلحقها من الالام والمشاق مدة حيوتها وعما ذبحها عن
امثالها التي لا يقاس مثلها او لا تعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الاخرة واذا

كان في الاخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل يعقل به انه جزاء وانه
دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالم للبهايم والصبيان مكابرة و
هربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا
لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه اذ يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف و
الزمن المشي الى اقصى البلاد والعاجز الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كالجماد
الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق
ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا
يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل
واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا
اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم
وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره
وامتناع طلبه لان غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطلب
لثبوت شيء لا بد ان يتصور او لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه كونه واقعا ثابتا
منتف ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء
على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا
للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء مفهوم او متحقق هو اجتماع الضدين
واما بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع المختلفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره
على هذين الوجهين كاف في الحكم دون طلبه لان غير تصوره وقوعه وثبوته وكما يستلزم له صرح ابن سينا اي بان
تصوره كذلك كما نقلنا عنه في باب العلم ولعله معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه
هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب
لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس
ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق
به لكن لا يكون من نوع او صنف لا يتعلق كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة يجوز
نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا وبما
ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب و
ما موا ابين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكر من ان جواز
التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا لو وقع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه المقصد
المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز

لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف
الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله
تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب
ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك
يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان
فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى
الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل
ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل
مستكملا ناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من
النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم فليس من كونه فاعلا لغرض ان يكون من قبيل
الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض لنفسه بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر و
الانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم
ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا
او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف يدعى وجوب تعليل افعاله تعالى
بمنافع وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما اي الثاني انه
ان عرض الفعل امر خارج عنه يحصل طبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور
في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا
عنه بلا تأثير وقد رة فيه ابتداء بلا واسطة فلا يكون غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء
الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله وآثاره غرضا اولى من
البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منهما في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا
من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد
من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود بنفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض
ومقصود في نفسه لغرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى
فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير
الاعتباري احتج المعتزلة على وجود الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة
يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا
للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها

اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان
اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد
ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة
الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان
خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته
تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية
لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها ولا يلزم ان
يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية **تذنيب** اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض
في افعاله فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها
مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد في الدار الآخرة وتمكينه منه فان
الثواب تعظيم اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق
قبيح عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر بذال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا
بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل وقام
بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه
الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال و
اكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يتفضل بذلك عليهم ابتداء بل كلفهم بما يستحقون به فقال
لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر
لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح
عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي نفعه وان سلم
قبحه من الله ايضا فيمكن التعريض له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة
وعوضا مساويا لها الا يرى ان التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس لكثير من العبادات الشاقة كالصلوة
والصيام وكذلك الكلمة المقتضية المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير ودفع شر
عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل
العبادات احمزها اى اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلو ساوينا في ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر
مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا من الغرض
ثم انه اى ما ذكرتم من التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لو
لا التكليف لم يستحق عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل نقول
ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح ذلك

المنفعة

المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض
التكليف **المرصد السابع** في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مقاصد **المقصد الاول**
الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك في انه اى تخصيص الاسم بشيء مغاير
له اى للاسم كما يشهد به البداهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم
كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه
المص وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظة
فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو
الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ
قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو
ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية
القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء
على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم
هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال
على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم في
الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته
ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى
ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان
لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان
النزاع على قول ابي النصر انما هو في لفظ اسم وانما يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور
لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء
والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما
لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن
المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد
طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ
بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان
لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم
اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال وهذا ما عندي في هذه المسئلة **المقصد الثاني** في اقسام
الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو هو

او من حروفها او من وضعها الخارجي او من من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ينظر انها يمكن في حق الله تعالى اما الماخوذ من الذات فمتفرع تعلقها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازائه حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعلقها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يتعقل ذاته ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم بخصوصه ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما قيل من نحو لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور له تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى ايضا وهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسمية الله بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لانه يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد من نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب على ما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر

والتشديد

والتشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا او اما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلتخصيصها باحصائها مطمعا في دخول الجنة فنقول **الله** وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ من اله وهو التحير ومرجعهما صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلب علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار **الرحمن الرحيم** هما بمنزلة الندمان والنديم اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية **الملك** اي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية سلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه **القدوس** اي المبرؤ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين **السلام** اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدا والمعاد ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية **المؤمن** هو المصدق لنفسه فيما اخبر كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل او بخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية **المهيمن** اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعليم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتي معناه **العزيز** قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام او الذي لا يخالف او الذي لا يعرف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز بالكسر اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وصول الكل اليه فيرجع الى صفة سلبية وقيل الغالب من اراده وقيل حق عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب والاثابة وقيل القادر والعزة القدرة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب **الجبار** قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسر ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه

يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد فمرجعه على المعنيين
صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان يناله ايدى الافكار او يحيط به ادراك
الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدى من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية
مع سلبية وقيل لا يبالي لما كان ولما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتاسف على ما
لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر العظيم بقوله اى
اى انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات وحصل
له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السالبية والثبوتية معًا **المتكبر** قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم
وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرًا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية
صادقة كان التكبر حقًا وصاحبه محقًا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كاذبة كان التكبر
باطلًا والمتكبر مبطلًا **الخالق البارئ** معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء **المصور**
المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتغايرة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالي
قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم
الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتنزيل
كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر
وبارئ من حيث موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين
الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى
الستر **القهار** غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية **الوهاب** كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة
فعلية **الرزاق** يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس والقول فيكون
من صفات الفعل **الفتاح** ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفة
الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر
فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمته اللجام وهي
حديدته المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية **العليم** العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية
القابض المختص بالسلب **الباسط** المختص بالتوسعة في العطية **الخافض** دافع البلية
من الخفض والحط والوضع **الرافع** المعطي للمنازل **المعز** معطي العزة وفي اكثر نسخ الكتاب
معطي القوة وكلاهما ظاهران **المذل** الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية **السميع البصير**
ظاهر معناهما مما سبق **الحكم** الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكيم هو الصحيح علمه وقوله وفعله
فيرجع الى هذه الصفات **العدل** لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية **اللطيف** خالق
اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول الى الفعل

وعلى الثاني الى العلم **الخبير** معناه العليم فصفة فعلية وقيل المخبر فصفة كلامية **الحليم** لا يعجل
العقاب للعصاة قبل وقته المقدور فيرجع الى السلب **العظيم** قد مر معناه في تفسير الجبار **الغفور**
كالغفار على قياس الرحمن الرحيم **الشكور** المجازي على الشكر فان جزاء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه
انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على
الطاعة فيكون صفة كلامية **العلي الكبير** هما كالمتكبر في المعنى **الحفيظ** معناه العليم من الحفظ
الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية
وقيل يبقى صور الاشياء فصفة علمية من الحفظ الذي هو ضد التضييع **المقيت** خالق الاقوات
وقيل المقتدر فيرجع على التقدير الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي
في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة **الحسيب** الكافي يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم
ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اى اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب يأخذ
المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية **الجليل** كالمتكبر وقيل هو المتصف بالجلال
والجمال **الكريم** ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة
ومنه كرائم المواشي لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب **الرقيب** كالحفيظ و
قال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه ويلاحظ
ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ
ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول **المجيب** يجيب الادعية **الواسع** هو
وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان
الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى
المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير **الودود** المودود من الود وهو المحبة
كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له
المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل الابتدار فيما له من اوصاف المدح **الباعث** المعيد
للخلائق يوم القيمة **الشهيد** العالم بالغائب والحاضر **الحق** معناه العدل وقيل الواجب لذاته
لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق في القول وقيل مظهر الحق **الوكيل** المتكفل
بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا مصالحهم اليه اعتمادا على احسانه **القوي**
القادر على كل امر **المتين** قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني ان قدرته تعالى لا تتناهى وعبارة
الكتاب هي النهاية في القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية
والغاية وذلك اذا كانت القدرة غير متناهية **الولي** الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى
المتولي للامر والقائم به **الحميد** المحمود فهو صفة اضافية **المحصي** العالم وقيل المبين عن عدد كل معدود وفيرجع
الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه بالتفصيل **المبدئ** المنفضل بابداء النعم

المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي ظاهر القيوم الباقي
الذاتي فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد المغني الذي لا يفتقر
فهو صفة سلبية وقيل المغناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية قيل من له الولاية والتولية
صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شيء في ماهيته
وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو الواحد في الذات اي لا تركيب فيه
وواحد في الصفات اي لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه
الحليم اي الذي لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل
المدعو المسئول الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوايج وعلى التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد
ما لا جوف له اي المصمت فلا له مبدأ من الشاة وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر
كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر
لم يزل ولا يزال اي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان
الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فهو صفة فعلية من ظهر فلان
على فلان اي قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه اي الحواس اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم
بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله
على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل
لاثارها من صحائف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك متصرف فيه وفي مخلوقاته
كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدي وهو قريب من معنى الجليل المقسط العادل
من اقسط اي عدل وقسط اي جار الجامع اي للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء
المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع
النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي يخلق الهدى في قلوب المؤمنين البديع اي المبدع
فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي لا اخر له الوارث
الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر
فهذه هي الاسماء الحسنى التي في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير
ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الآمدي في تفسير
هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء
في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني والاقوال
المتفاوتة الموقف السادس في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها
السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة
والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة

في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا المرصد الاول في النبوات وفيه
مقاصد تسعة المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى
عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو مهموز لكنه تخفف وتدغم وهذا المعنى
حصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنباه
فلان اي ارتفع وعلاه والرسول عن الله متصف بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل النبي وهو الطريق
لانه وسيلة الى الله تعالى واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله
سبحانه ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ
المفيدة بهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة
كما يزعم الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته
فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالته وفي دلالة هذه الاية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي
ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة
فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي هذه الامور المختصة به ان يكون
له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والاتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية
مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس
السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن والفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل
النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا او ينجذب اليها بواسطة الجنسية وتناسبها فيما
من صور المحدثات فتحكيها اي فيرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة تحاذي بها مرآة
اخرى فيها نقوش فتنعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما نقلنا من ان يكون للنبي نفس
قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اي دون النفوس البشرية وما عليها من التفاوت وادراك المعاني
العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة
بالحدس في زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر
ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف
للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الالة او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد
يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين
قلنا ما ذكرتم مردود من وجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال
سيد الانبياء عليه السلام ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع
على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به
النبي عن غيره ثم نقول احاله ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره

وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع
كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة فى الماهية يوجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسناد الاختلاف
الى احوال البدن مبنى على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا باقى المقدمات من الاقتضا الى المبادى العالية
بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما فى المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد الا ظنا ضعيفا
وثانيها اى ثانى تلك الامور المختصة بالنبى ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر
مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه فى حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة
بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة فى الابدان وهى بتصوراتها
مؤثرة فى المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب
هذا النشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور
السقوط وان كان ممشاه فى غيرها اى فى المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ذوات النفس و
تصوراتها مؤثرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس النبى بحيث تنقاد له الهيولى
العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك
اشخاص ظالمة وخراب بلدة فاسقة وبالجملة تتصرف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى
يكون مناسبته بمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان تستعمل آلة وكيف تستنكر مثل
هذه الامور الخارقة العجيبة من النبى ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور
فى كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة فى الابدان بناء
على تاثير النفوس فى الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه فيما سبق من ان لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه
والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اى لا تدل على كونها
مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع ان اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص
بالنبى كما اعترفتم به فكيف تميز عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم
وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل للنائم فى نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على
معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا
انجذب اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة
تكسو المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وينقشه فى الحس المشترك نحو انتقاش المحسوسات فيه
من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اى صفة راسخة للنبى وح يحصل له ذلك
الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم
بل هو تلبيس على الناس فى معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون
بملائكة تروى بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة
سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ

الحرف

الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى لهم
للمجردات ومآله اى مآل ما ذكروه فى الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له فى الحقيقة كما للمرضى والمجانين
فانهم يشاهدون ما لا وجود له فى الخارج على ما صرحوا به وفسروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك
انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا ناهيا من قبل نفسه بما يوافق
المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فيكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى
تخيلات لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت
فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء
عن الانقياد لبنى نوعها وذلك لما الهمهم المتفاوتة على ما هى عليه من اختلاف الاراء فيصير ذلك الانقياد
له ظاهرا وباطنا سببا لقراره اى ثبات الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان و
انما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل واحد منهم لما يحتاج اليه فى معاشه
من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات وهى ان يعمل كل واحد لآخر
والمعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله الا يرى انه اذا
انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه اخرون من بنى نوعه
حتى يخبز لهذا ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم
مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم فى التعاون من
معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار
بقوله ولولا شريعة ينقاد له لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس اى مدت عنقها الى ما يريد غيره وطمح
اى ارتفع عينه كل الى ما عند الاخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اى
الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اى القتل والمرج اى الاختلاط واختل امور المعاش
فوجب فى الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الالات
اللائقة به وهدى كل واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به فى الاعطاء
والعناية والهداية به اكثر وهو اشرف الانواع والهوانية سخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اى وجود
من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار
فتقتضى الطبيعة تحصل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبى سبب للانتظام فى المعاش والمعاد فيجب فى تلك العناية
الالهية المقتضية لابلغ وجه الانتظام فى مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

المقصد الثانى فى حقيقة المعجزة وهى بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار
صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه
دلالتها على صدق مدعى الرسالة البحث الاول فى شرائطها وهى سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله
او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اى من الله تعالى لا يحصل بما

عما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي
وانتم لا تقدرون عليه اى على ما وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا
فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك
وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فان الشرط كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المعجز
ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز هنا عدم خلق القدرة فلا يكون وان كان وجوديا كما ذهب اليه
بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني
ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ الاعجاز دونه فان المعجز تنزل من الله بمنزلة التصديق بالقول كما سيأتي
وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل
على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكاذب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون
مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا بمنزلة التصديق
من الله تعالى وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة
مقدورة للرسول ام لا اختلف الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجزة فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة
بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة
عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من كونها خارقة للعادة
ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب
من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون على يد مدعي النبوة ليعلم
انه تصديق له ولم يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط
بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال للمدعي للنبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل بان دعا
الله فاظهره فيكون دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس ان يكون موافقا
للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كفلق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله
منزلة التصديق من الله تعالى اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال
معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب
هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه
لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه
وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء
على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اى بعد الاحياء زمانا و
استمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال
القاضي بطل الاعجاز لانه كانه احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار
الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز

بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد ان يأتي بواحد وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه
قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد من معارضته من المماثل وان لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة
وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى
بل مقارنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما
قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه ويطالب به اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعد الدعوى فلو عجز
كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا
من علقة الى فتحه فانظر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب
وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلو ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه
قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اى مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ونبطله
وانما كانت مبنيا على ذلك لانه العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق
له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتي انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد
الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء
واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة فانهما
معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه و اظلال
الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى
ليست معجزات انما كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء
فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ يسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون
للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا وجود فيه لنبي وقال
القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من قاعدة المختار ان يخلق في الطفل ما
هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها و
لا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه ببنت شفة اى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان يتكلم بها
الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام
مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
في انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذه الذي ذكرناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما
المتأخر عنها فاما ان يكون متأخرا بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بجلاف المتقدم بزمان
يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تأخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر
فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب
فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف

بمتابعته اعلم يجب على الناس التصديق للنبوة ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول المدعى
به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجودها او بعد
وقيل حصوله اى حصول المدعو به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اى
اخباره معجزا عند حصوله اى حصول المدعو به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عنه باعتبار صفته
اعنى كونه معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان
اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا الا كونه معجزا
فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا
كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث
وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار

البحث الثانى فى كيفية حصول

المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه تمشية لما يتعلق به
مشيته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم فى الدارين ولا
يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم
الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك على القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة و
انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها واما لتصفيته
بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج
الى البدل كما نشاهد فى المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض من الامراض الحادة وتحليلها
للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذى يحتاج اليه بدلا
عما يتحلل من هذه المواد واما لو امسك اى زمانا لو امسك عنه فى ايام صحته شطره اى نصفه بل عشره
هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملأ الاعلى او
وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها
المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية
ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واما القول فكالاخبار
بالغيب وسببه ما مر فى المقصد الاول من انجذاب نفس النقية عن الشواغل البدنية الى الملا الاعلى وانتقاشها
بما فيه من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا
لا يفى بمثله غيره من شق جبل وشق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العالم
كما يتصرف فى اجزاء بدنه

البحث الثالث فى كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة

وهذه الدلالة
ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما
بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها و
المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند
تصرم الدنيا وهو قيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت وكذلك الكرامات على ايدى الاولياء من غير

من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة عادية
كما اشار اليه بقوله وهى عندنا اى الاشاعرة اجرى الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اى عقيب ظهور
المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية
لتخلف الصدق عنه فى الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم نتق الجبل واوقفه
على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه
ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد
الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد
لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك
احد فى صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذى ذكرناه من باب القياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه
ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدفع المفاسد بخلاف الغائب فلا يبالى بالمصلحة
والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعى فى افادته العلم الضرورة العادية اى ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق
وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة
خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه فى حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو
اضلال قبيح من الله يمتنع صدوره عنه كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى خلق المعجزة
على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لان لها اى المعجزة دلالة على الصدق قطعا اى دلالة يمتنع التخلف
فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به تتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلم ذلك الوجه بعينه فان
دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من
دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضى اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما
لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها
اى انخراق العاديات عن مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق فحينئذ يجوز اظهاره على يد
الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز
فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال

تذنيب

من الناس من انكر امكان المعجزة
فى نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من انكر بها العلم وسياتيك فى المقصد الثانى
لهذا المقصد شبههم باجوبتها

المقصد الثالث

فى امكان البعثة وبحثنا فيه اثبات
النبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه و
قالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذى يقتضيه العناية الالهية
لا يتم بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم
فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم

ولا اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب عليهم الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم
وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اى خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية
عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائى لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة
المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اى هذا الذى
نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اى مبنى على اصلهم الفاسد اعنى قاعدتى التحسين
والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون
فاسدا ايضا وعلى التقدير صحته لا يضرنا فى مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذى يجامع
الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه وغرضنا هنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اى
حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال لا يخلو البعثة عن التكاليف باوامر ونواه
وانه اى التكليف ممتنع فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال فى العقل
كفاية فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة
لان خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة الخامسة من جوز وجود
المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعى النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة
الى من شاهدها فيفيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول
المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدى نفعا
فى المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها
فهذه هى الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة فى نفسها احتج على استحالة
بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عنى هو الله ولا طريق الى العلم
به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى غيره الثانى اذا
من يلقى اليه اى الى النبى الوحى ان كان جسمانيا وجنيا يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس
كذلك كما اعترفتم به والا اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اى القاء الوحى بطريق التكلم
منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف على العلم بوجود
المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم
ليس ضروريا ولان النظريات تستهل الحصول كما لا يخفى وهو اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير
مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه وعلو المراتب
غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم
فى زمان كان وح يلزم افحام النبى وتبقى البعثة عبثا والا اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه
التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور محال لا تصور
بوجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره من الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى ان المرسل

ينصب دليلا

ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات
يتقاعد عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا
يعلم الجواب عن الثانى وهو انه يقال لجاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فانه قادر
لا يقصر عن شىء وجواب الثالث اما على اصلنا فى التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا
ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع
واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال وكونه لم يجب الامهال لجريان العادة
بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادى الحاصل عن المعجزة واما عند المعتزلة
القائلين باصلهم فى التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه ومنع الامهال يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال
عند الاستمهال ولا مخلص لهم عن ذلك الالزام الا ان القائلين بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت
مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة
وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك اخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد لا اسلكه
الى ان اشاهد هذا السبع او المهلك ليس فى ذلك القول من الولد مستقبحا فى نظر العقلاء ولو هلك لم يكن
مذموما ومن منعه عن ذلك ليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن
اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال البعثة لا يخلو عن التكليف لانه فائدتها التى لا تخلو هى عنها وايضا
هى لا تخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها ثم انه التكليف الذى هو لازمها ممتنع لوجوه الاول
ثبت الجبر وعدم الاختيار فى الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اذ لا تاثير لقدرة
العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد
ومعلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شىء منهما والتكليف ح
اى حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثانى ان التكليف اضرار للعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا قدم
عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اى الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض
وهو عبث او قبيح او لغرض يعود الى الله وهو قبيح لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار
او الى العبد وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه خلاف المعقول فانه بمنزلة
ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الآباد ولا شك ان اتم مصالحه ترك التعذيب ثم انه
اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة
ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل
ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل
مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ
لا يمكن وجود الشىء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظ واما من جوزه فانه لا يقول
بوقوعه ولا اذ اى ولا يقول بان كل تكليف كذلك اى تكليف بما لا يطاق والتكليف قبل الفعل يستلزم

وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا ايضا واذا بطلت
الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال
الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال
ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذه الفائدة وهو النظر فيما ذكر ترجح اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف
به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا انه
لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان
يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية ترجح كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله مع ما اجبنا به الثاني
وهو ان يقال التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تزيد على مضرة التعب
بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يتمثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة
له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك
المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عند ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه
الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على
التحصيل هو ملتمس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله وهو ممنوع
وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف
في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك
اي التكليف كالاحداث يعني انه ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه
اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما
لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا من التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة
الله وصفاته واحواله احد اغراض التكليف بل هو النعمة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه
داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يشغلها عن تفكر
التكاليف الطائفة الثالثة من قال ان العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة
فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة ادم ع م فقط ومنهم
من قال بنبوة ابراهيم ع م فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس ع م فقط وهؤلاء كلهم
احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح
يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها
مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها الاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب
بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح لان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا
من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل

لايكرون

لايكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما
ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو
امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يجربون فيه اي في ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول
العلم بها بعد ويقعون في المها لك قبل استكمالها اي قبل استكمال هذه التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية
في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكون مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادوية
بطريق التجربة يوجب تعب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا سلموا
من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى
عن الطبيب فكذا لا يقال في امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي
يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيعة اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن
هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني
بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على ما الخبر مع غير تتمة
لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة
الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه
لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة
بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد
مثله في ان اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اي تجويز خرق العادة من الخبط و
الاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الآتي بالاحكام بالاحكام الشرعية في
الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي تقاضاه غير الذي كان
عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من
او لخلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها
كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في نفسها وذلك في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز
المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة لتحقق الشاهد
بشهادة موثوقا بها والعادة احد طرفي العلم كالحس فجاز ان نجزم بذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان
نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة كولي عادة مستمرة يوجد في كل عصر واوان فلا يمكن
للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون خرق للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي
الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق
في دعوى النبوة لاحتمال الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما
جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية
كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه

هو اقوى منها بزيادة اقتران يقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان يوافقه في الماهية اولكونه ساحرا اما هذا السحر
وقد اجمعتم على حقيقته اى على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون
منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم ومن انكر من القدر
فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين
الا وكان الناس يتفاوضون في امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم
يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل
غالبا وجب عليه القتل القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او لطلسم اختص هو بمعرفته
يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تأثيرات غريبة عجيبة فجاز
ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو
في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل
فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض
المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد و
الكهربا التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه
حتى سقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك
الخارق الذي ظهر على يد المدعي ثابتا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من
التركيب دون غيره الثامن من تلك الاحتمالات استناده اى استناد المعجز الى بعض الملائكة
فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس
واما عصمة الملائكة فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة
عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية وانظارها الحادثة
من الحركات الفلكية وهو اى مدعي النبوة قد اطلع من صناعة النجامة مما لم يحط به غيره فاطلع
على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاتخذه علما وقوعه
من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون حجة والاعلى صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة
لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اى سلمنا ان المعجزة
من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى وجوبه لا يتعين
التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اى الغرض منه غير التصديق به كايهامه اى
ايهام التصديق ليتحرز عنه بالاجتهاد فيثاب به كانزال المتشابهات فانها بظواهرها يوهم الخطا
ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب
او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي يأتي فيما بعد كالاحوال

اوالطلسم اختص هو بمعرفته

الظاهرة على النبي عليه السلام قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم
من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم
منه شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة
من الذين هم في بعض الاقطار ولعله اى القادر على المعارضة تركها معارضة مع المدعي وهو اطاعة معه
في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا اوفرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا تتم ولا يلتفت اليه
فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوا آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون
اليه في تقويم معيشتهم عنه اى عن المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار
ما عارض او ظهر في اخفائه اصحابه اى اتباع المدعي عند استيلائهم وعليهم الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره
حتى امحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا ينتهض اى الخارق الذي سميتموه معجزة دلالة على الصدق
الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافي
العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا
له لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب
جميع العقلاء فظ انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى
النبوة والتحدي فظ ايضا انه لا التباس او يكون معه اى مع ادعاء النبوة والتحدي وح فلا بد من احد امرين اما
ان لا يخلقه الله على يده او يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه
لكونه كذبا والجواب عن الثاني انه لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث انه لم يجوز الكرامة
فلا اشكال عليه ومن جوزها ففيها لبعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء
درجة المعجزة وقيل لا يقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعه لم يقع بل وقوعها
فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم يقع على طريق التعظيم والخلاء لان ذلك ليس من عادة الصالحين
ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها
وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احديهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اى لا نقول بان خلق المعجزة لغرض
التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول انه خلقها على يد المدعي يدل على تصديقه قائم مقامه
تعالى كما ان خرق الحجل يفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد
الحوادث الى القادر المختار فقط واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب بما وفي يقتضي تلك
الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات
امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة
انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع يعلم عادة
اى يعلم بالضرورة العادية الوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على
اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم واموالهم ويعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اى عن المعارضة

في مثل هذا الامر بحيث لا يتنبه له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة
وح اي وحين اذ كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الضرورة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك
كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة والا على صدق المدعي وان كان ما اتي به مقدور العجز وعن الثاني كما علم
بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ يتم به المقصود واحتمال المانع
للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة
العادية فلو وقعت معارضته لا يستحيل عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا
فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية **الطائفة السادسة** من منكري البعثة من قال العلم
بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهدها الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد
معجزته وانما قلنا التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول ان اهل التواتر يجوزون الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل والجزء الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم
ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم جاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحضر اي العلم في عدد معين
وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا يفيده
اي لا يفيد العلم قطعا كالاثنين مثلا ثم تزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ
لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا
بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد
فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر
الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط
المذكور واذا لم يشترط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطة عندكم
حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر
مصادرة على المط ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل بحكم كل واحد لما ترى من قوة العشرة
على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة
انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم
افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد يحصل
العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة اخرى مخصوصين ولا
باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد و
الجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون جزء واحد منفرد
فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب
معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا يجامع المسبب بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول
في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول

الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك
الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط ما سبق
امثا وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس
انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر العلم
بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا
على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل
العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو استواء
حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطته حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على
شرائط مجتمعة مع ضابطة توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد متواتر ضروري
عندنا لا نظري فتدبر **الطائفة السابعة** من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع التي
اتي بها مدعي الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون بعثة
بعثة وذلك لانها لا توافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل
الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله
سبحانه وفيه مضادة لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كطي القيا في جمع فيغيره بزيارة بعض
المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري
وكشف الرأس والرمي الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة
الحسناء وحرمة اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع مد عجوة جيد بمدين من عجوة ردية
فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة
والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الجواب بعد التسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله
تعالى فغايته اي غاية ما ذكر تم عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس
الامر ولعل هناك مصلحة استاثر اليه بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة
قهرها اي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت
الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها
ذات قوة ورسوخ في العلم ثم صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان انقيادها
امتثالا مجردا واكسر صورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في
التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة **المقصد الرابع** في
اثبات نبوة محمد صلى الله تعالى عليه واله وسلم وفيه مسالك **المسلك الاول** وهو العمدة انه ادعى
النبوة وظهر المعجزة على يديه اما الاولى فبتواتر تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها

واما الثانية فمعجزة القران وعين الكلام في القرآن وكونه معجزًا ان نقول تحدى به ولم يعارض وكلما كان كذلك كان معجزًا
اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله فأتوا بحديث مثله وقوله
فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه
مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددًا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل
دعواه واما انه اي حين اذا تحدى به ولم يعارض كونه معجزًا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها
والكلام على هذه الطريقة سؤالًا وجوابًا يعلم من المفصل المتقدم فان الشبه التي اوردها منكروا البعثة
يمكن ايرادها ههنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الان في وجه اعجازه
وشبه القادحين فيه في فصلين **الفصل الاول** في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل
هو ما اشتمل عليه من النظم اي التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطلعه اي اوائل
السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي التي هي بمنزلة الاسجاع
في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القران على وجه لم يعهد مثله في كلامهم وكانوا عاجزين عنه
وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم
ويقاصر عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات
مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع اي المعجب لخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها
واشتماله على منافيها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي ورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان
في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة
كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة
في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات
متناه دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد
مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما يتناهى ثم اصل البلاغة في القران متفق عليه
لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة الكلام واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن المعتادة وبهذا القدر
يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيها اي المراتب
الممكنة من البلاغة فلانه اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من
تتبع القران من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ
القليل ومن ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع
من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه اي خلوه
عن اللفظ المعتاد اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر الاستعمال الى غير ذلك من انواع
البلاغات بحيث اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اي للقران وتراكيبه المميز
بين فنون البلاغة نوعًا منها اي من تلك الفنون الا وجد فيه احسن ما يكون فالقران مشتمل على جملتها

لم يفد

لم يفد شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ
وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منه اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو
رام غيره لهي غيره لذلك النوع لم يواته اي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي ان افصح فصيح من العرب وابلغ
بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيشاد بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه
لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرًا والقران محتو عليها كلها ومن اعرف بالعربية اي لغة العرب
وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع
الامرين اي النظم الغريب كونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو **وهم من بعد**
غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع
كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القران واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه
اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل وجه اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران
قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام
من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصًا
عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف
خارق للعادة فيكون معجزًا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم باسلبهم العلوم التي تحتاج اليها في المعارضة
يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القران يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه
سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها **الفصل الثاني** في شبه المنكرين القادحين في اعجازه والنقض
عنها قالوا اولًا الاعجاز يجب ان يكون بينًا لمن يستدل عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه
الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيًا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز
اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبًا للاعجاز وايضا فمحققات مسيلمة
عليه على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل و
خرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة
للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القران وانتم تزعمون
التحدي بها وتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم يحصل الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما زعم ان
الافصح معارضها الذي قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق الدعوى من ظهور التفاوت
بينه وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى يحكم بصحته حكما يقينيا الوجه الثاني ان
الصحابة اختلفوا في بعض القران حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القران
مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القران فلم يختلفوا
في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القران اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورًا

عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه
لو كان ببلاغتها واصالتها حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى العدالة ولا
الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف
عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فائق قد فاق ابناءها بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل
اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز
عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان زمانا اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في
عصر من الاعصار معجزا وهو ظاهر البطلان واما مذهب القاضي فلانه ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره
معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في
المرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار والحال يصير خارقا للعادة فيصير معجزا ومراتبه اي مراتب التكرار الحد الاعجازي
غير مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القران في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك
الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم
ح ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران عن صفة الاعجاز وهو
بط واما عدم الاختلاف وفي التناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه
الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون
لفظ مخرجا من البحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله تع واملي لهم ان كيدي متين
ونحو قوله تع ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة
النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اي وفي القران ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى
تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل
الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على حوادث اليومية فلا يكون كلامه مطابقا للواقع الثالث
ان فيه اختلافا بالفصاحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه
المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع ان فيه تكرارا لفظيا بلا فائدة كما في سورة الرحمن
وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى وفيه ايضاح الواضح تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من
الكلام عن المفيد الخامس نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
لا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا
الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول اما
تبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش
بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون
والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فضربت عليهم المسكنة والذلة بدل

الذلة

بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي
اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وفي هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان
وكذا الحال في قوله له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا
بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني
خبر ونحو هل تستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء الاول اخبار عن
حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال
بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك
كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى بها كما هو الظاهر في قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم
ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه
الاول الاجماع قبل هؤلاء لانه القائلين بها على ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز
هو الصرف لا القران الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه فكان كذلك لم يكن قيامه معجزا
بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القران معجزة لرسول الله
دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قاله الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم لتناطقوا به عادة
ولتواتر عنهم ذلك التناطق بجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم
يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا
يتصور منهم ح اظهار ما علموا من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا
امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه
بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوا عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما
بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه
بما اعتيد منهم من مثل القران الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به
فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القران بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب
عن الشبهة القادحة في كون القران معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول اختلافكم في وجه اعجازه
دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اي مجموع
القران بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غيرهما
مما ذكر في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم ولئن سلم فلم
معجزا بالنظر الى احد ما بينا بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه
لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكاي من بليغ يقدر على النظم والنثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من
القدرة على احدها القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا بجملة من الافراد
المتعددة كعشرة مثلا ولذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون

تقدرون

خذهنا فالجواب عن الاول

خذ هذا الذى ذكرناه وانا نختار انه ببلاغته واما الشبهة القادحة فى ذلك فالجواب عن الاول ان الفرق
كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصورهم فى صناعة البلاغة والتمييز
بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بحد عجزا وكذا الاعلام ثم قياس اقصر سورة
الى اطول خطبته او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل
على قدر بلاغتها لا بما هو اصغر منها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذوى مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا
فى اثبات النبوة كون القران بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا لا ستر به وكذلك قال الوليد بن المغيرة
بعد طول محاولة للمعارضة وتوقع الناس فى ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء
فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا يعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض
سور القران مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن
فى مقابلته فذلك مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد عم
ولا فى بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز بل فى مجرد كونه من القران ذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما
البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه فى كونها اية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعى رح
او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها اية فردة انزلت مرة واحدة للفصل
بين السور كما اختاره الحنفية لا فى كونها من القران فى اوائل السور اذ لا خلاف ومن قال به فقد توهم والجواب
عن الثالث ان اختلافهم عند جمع القران فيما ياتى به الواحد من اية او ايتين انما هو فى موضعه من القرآن
وفى التقديم والتاخير فيما بينه وبين الايات الاخر لا فى كونه من القران وذلك لان القران كله منقول بالتواتر
عنه عليه السلام فان النبى عليه السلام كان يواظب على قرائته فى صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا
كونه من القران وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا
ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه القران هو المدعى ولا علينا ان نثبت ذلك العلم
بالتواتر او بالقرائن قلنا انا نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القران بالاحاد المنضمة الى القرائن
ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الاية والايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة
او قصيرة بتمامها واقلها ثلث ايات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على اهله
ويبلغون الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى فى ذلك الجنس على الحد المعتاد الذى يمكن للبشر
ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله تع ولو لم يكن الحال كذلك
لم يتحقق عند القوم معجزة النبى ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة جنسها او كانوا
متناهيين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلهم وذلك كالسحر فى زمن موسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا
قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة
ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذى كانوا يافكون اى يقلبون من الحق الثابت الى الباطل المتخيل
من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله تع فامنوا به واما فرعون

فانه لقصوره فى هذه الصناعة ظن ان كبيرهم الذى علمهم السحر وكذا الطب فى زمن عيسى فانه كان
غالبا فى اهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعلمهم الكامل بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من الصناعة
الطبية بل هو من عند الله تع خذ هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة الاعلى وكان
بها تفاخرهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك
لمن تتبعها فلما اتى النبى عليه السلام من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين فى
عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من
اسلم لوضوح نبوة النبى عليه السلام عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزما للصغار الى الذل
والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة
بمامة وبقوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالاكلون اكلا ومنهم وهم الاكثرون
من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للذماء والهلاك فعلم جواب لما مع الفاء اى لما
بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله تع قطعا سلمنا ان
القران ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار الغيب وجواب الشبهة الاولى انه يقال حد المعجز
منه اى من هذا الاخبار ليس بمجهول كما ذكرتم بل هو معلوم يقتضى به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن
المعتاد والمتعارف فيما بين اهل العرف ولا اشكال انه قد بلغ الاخبار بالغيب فى القران ذلك المبلغ الخارق للعادة
ولسنا الان لتفصيله اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين
الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم من الكسوف والخسوف
من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا فى اثبات
النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند
هذا القائل سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما
الشبه الموردة عليه فالجواب عن الاول ان ما فى القران ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او زيادة
او نقصان واذا غير بشىء من ذلك لا يخرج عن اسلوب القران ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحد
رويه وما ذكروه من القران وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا يرى ان ما يقع من ذلك
الموزون فى نثر البلغاء اتفاقا اى بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل
السوق واشترِ اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة و
الجواب عن الثانية ان المراد الكتاب المذكور فى الايتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القران لكن
اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه فى امر الدين اذ القران مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار
فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد
بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة قد تشتمل على امور كثيرة
فتذكر تارة ويقصد بها تلك الامور قصدا وبعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل

ان هذان لساحران فقيل انه غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس بقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظة هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يتغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في اللذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلثة وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في الكلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر ههنا اي انه واللام يكون داخله في الخبر ولا باس اذ هي تدخل على خبر المبتدأ وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال الكلام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فرفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان نظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم رابعة اخرى الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل عنه احاد مردود لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عليه انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القران هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون واصلا الى حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي ذكر في القران اذ لو كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على طرز في تقرير الشبهة فتأمل واما الصرفة فنقول بانا لا نعجز يلزمنا ليس بها على التعيين ولكن ندعيها او كون القران معجزا واياما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة **الكلام في سائر المعجزات** اي ما سوى القران وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة **النوع الثاني** كلام الجمادات قال انس رض كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر رضي الله عنه ثم في يد عمر رضي الله عنه ثم في يد عثمان رضي الله عنه ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر انه ادرك جمعا من الصحابة فيهم جابر انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتاه جبرائيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عم ولما دعا للعباس واهله امنت له

وجه التأمل ان الاجوبة ليست على ترتيب الشبه

اسكفة

اسكفة وحيطان البيت وذلك انه روي عنه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عليه السلام وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت الباب وجدران البيت امين امين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي عم اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله عليه السلام وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهور والنبي عليه السلام قد عفا من اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا عنه وقيل لما مات بعض صحابه بذلك السم امر بقتلها **النوع الثالث** كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عم فاخبره بذلك فقال صدق انه من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي اطلاقها فان ام سلمة روت ان النبي عم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال لها ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال لا تفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها وارضعت ثم رجعت فاوثقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسول الله تعالى وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ المسجد ودخل وسلم على النبي وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم البينة قالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي عم قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه وكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اومانا اليها **النوع الرابع** حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت

على شط الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا وفيها معجزتان ومنها ما روى
ابن عباس من انه قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارأيت لو دعوت هذا الغصن من هذه
النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد
المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه **النوع الخامس**
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك فصول متعددة منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور
الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله ان يقرأ وكانوا ياتون ويأكلون عليه حتى
شبعوا والتور على حاله **النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه** رواه انس رضي الله عنه فانه
قال اتي رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه
الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من
بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين
النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره
بان زينب اولى من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر به ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن قتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع
الامر الى بني عباس وعن الاستيلاء على ملوك الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث
من هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر
فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات
النبوة **المسلك** الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه السلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وقد
ارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة
وبعد تمامها وذلك انه لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه
في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم
وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها فلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ
الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عليه عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على طريقة
واحدة مرضية اخلاقه العظيمة فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب
نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على اثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله تعالى ولا
تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة
والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء
وارباب الثروة في غاية الرفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحجم
الابطال فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة
قلبه وشهامة جنانه ولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس

لامتنع

لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه المندرج في المجرور الداخل في حيز الاستدلال وبانه لم يتلون
حاله وقد تلونت به الاحوال ثم نبين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد
منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص لمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن
مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه السلام من اعظم الدلائل على نبوته على ما
قررناه فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والاخرة
المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليهم السلام عن نبوته عليه الصلوة والسلام
في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فقط لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره مجملا
فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله
شخص اخر لم يظهر بعد فلا يظهر مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عليه السلام كما مر ظهور المعجزة على يديه
وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير **المسلك الرابع** وارتضاه الامام الرازي انه عليه السلام ادعى
بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين من الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما
على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم
كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى انه بعث من عند الله تعالى بالكتاب المنير والحكمة
الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة
وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله
فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار
الافاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة
على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها
اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان
من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم يحصل لاحد كما حصلت له
فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فهو من باب برهان الان قال المصنف وهذا المسلك من مسلك
الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم
في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون في معجزته كالنصارى
وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود لا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب
خاصة لا الى الخلق كافة واحتج اليهود والمنكرين بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين قبله اذ قد
خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن النسخ محال لانه يدل اما على الجهل والبداء
وكلاهما محال على الله بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا لمصلحة والا يلزم الترجيح بلا مرجح
لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان

يعلمها فرأى رعايتها ثم اهملها بلا سبب ثانيًا فالبدأ اى الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصالح
فى الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح فى الاحكام فربما
حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الحاصل فى وقت دون وقت
فربما كان المصلحة فى وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفى وقت آخر ارتفاعه لاشتماله على مصلحة
اخرى حادثة بعد زوال الاولى ومرجوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البدا وكيف
لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اى فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس بمتحد اذ تلك لاقوام اخرين
وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما
تعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثانى من الوجهين انه
موسى عم نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيًا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المط
بيانه اى بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت
وامتناع نسخه ثبت امتناعه فى سائر احكامه بل نقول المراد بقوله دوام اليهودية كما يتبادر اليه
الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلة
اما الثانى وهو تصريحه بعدم دوام فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة
التى تتوفر الدواعى على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة لم اى
لمن يدعيه فيه اى فى جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعًا واما الثالث
فهو سكوته عنهما فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة
وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما بتصريحه عيسى او بتصريح محمد عليه السلام بالاتفاق بيننا وبينكم
والجواب منع تواتره اى تواتر دوام السبت من موسى ولو كان كذلك اى متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج
به عليه لنقل ذلك الاحتجاج لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود
واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبى يأتى من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا لقلة
الدواعى منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما نقلة الناقلين فى بعض الطبقات المعتبرة كثرتها فى التواتر لان اليهود
حدث لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم
واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة
وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم
وجوده ودعواه الرسالة **المقصد الخامس** فى عصمة الانبياء عليهم السلام اجمع اهل الملل والشرايع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفى جواز
صدوره اى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير
من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة

المعجزة فهو ممتنع وجوزه القاضى ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة اذ دلت
على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه
فلا يلزم من الكذب فيه نقض لدلالتها واما ساير الذنوب فيجب ما سوى الكذب فى التبليغ فهى اما كفر او غيره
من المعاصى اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك غير ان الازارقة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة نبى
علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح
القاء للنفس فى التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى
الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وعدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض
بدعوة ابراهيم وموسى عم فى زمان نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغاير
كل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة كل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما
الكبائر اى صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية من المانعين على
امتناعه سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا
دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك وخالف
المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الاصلح والاصح امتناع
ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى
الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل
والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ فى التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغاير
عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ فى التاويل
وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغاير الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغاير سهوا فجايز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة وهى ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفلة ويحكم
بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما
ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة فى خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغاير الخسة سهوا بشرط
ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن مبشر
وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا
وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم
للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اى صدور الكبيرة
يوجب النفرة عنه اى عن مرتكبها وهى تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم
مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اى كونها زانيات والفجور فى الاباء ودناءتهم واسترذالهم
والصغاير الخسيسة دون غيرها من الصغاير وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا

ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان
الانبياء عليهم السلام في زمن نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب
لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب فان اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله
تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل
الزائل بطرفة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى القائم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم
ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم
حرام اجماعا ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما
لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين
ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة
الامة اذ تضاعف اي لهم للانبياء العذاب على العذاب اذ كل من علا رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب
لمقابلته اعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي صلعم لستن
كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة
اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهد
لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الاية على عهد النبوة
وذلك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا
ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان ولا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا
اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد ورد على هذا بانه لا يدل
على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم
بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين ونقول لو كان
ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير
الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله تعالى
فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد
الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب

والانبياء

والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول
جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله المصطفين
وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان لمن المصطفين
الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب
عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم
ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى
العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة وردها الامام الرازي
في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة
سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوة فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط
في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا
فاما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر
وعليك بالتأمل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا
او جواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء التي نقلت في القرآن والاحاديث والاثار وتلك القصص
توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا
بالاحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت
منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا
حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى وصغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اي لا ينفي
كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منه كما في قصة آدم عليه السلام يعني
ان الامور الثلثة لا تنافي المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف
لعظمته عنهم او عندهم الاولى انه حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك سمي ترك الاولى منهم
وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او لان اي ولان قصدوا
به هضما من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف على سبيل
الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب اذ يزداد
له وجه اخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من
استدلال المخالف بالقصص المقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اي من ذلك المجمل قصة آدم
وتفصيله نقول اي نتكلم ابطالا لاوهامهم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه
مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الثاني

قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها
الثالث مخالفته النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما
الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تع حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم
تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس
قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب زلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما
كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء
بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فان كلمة ثم للتراخي و
هذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اي الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا للعمه والحيرة في الضلالة
والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اي ذنب آدم بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها
زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذا
لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما
اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد
ثقلها رجع وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا
مثلك ومثل آدم اتسميته باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا
صالحا او ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال لتسمينه باسمي قالت
ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين
على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة وجعل منها زوجها اي جعلها عربية
قرشية في جنسه لانها خلقها منه واشتراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان
صح انه لآدم وزوجه فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الاية هو الميل الى
طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تع بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة
غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن الانبياء
مطلقا قلت معنى اشتراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك
كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل جمع الضمير
في يشركون ومنه اي من ذلك المجمل قصة ابراهيم عم واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق
الكواكب هذا ربي فانه كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام
صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا
اشكال او نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة وذلك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض
كما في برهان الخلف ارشادا للصابئية اذ حاصل ما ذكر ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون ترتب

متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله ربي ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله تعالى على احياء الموتى كفر والجواب
ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية تصريح بان طلبه لان في علم اليقين من الطمانينة ما ليس
في عين اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدوافع سلطانا على القاطع بعلم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سال
عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات
المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه
الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم اهو هو وكيف لا يحمل الاية على ما مر والشك في قدرة الله
كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا
هو من قبيل الاسناد الى السبب فانه حامله على الكسر زيادة تعظيم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني
سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله و
قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بالهام اخبره بانه اذا طلع النجم
الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عم التمسك بها من وجوه الاول قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه ولم
يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا بسبيل الخطاء بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله
رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله
خطأ وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر القوا ما انتم ملقون
واظهار السحر حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب
الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة
مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها ما افكوا ولا يتم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا بذلك
الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب واراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين تخويفا لنبوته من مثله
قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان
له ذنب استحق به التاديب من موسى فذلك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى الجواب
لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه فيتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون
ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدان يؤذيه وذلك لسوء ظنهم لموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان
موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه فما جرى من قوله اخذه ليسكن من قلقه
كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر
اخذ براس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل
اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ناله من خير او شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها
عن مذاق العقل الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا
فكان كلامه خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منه امرا من حيث الظ
على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجبا فان منه آت

شيئا عجيبا جدا فانه يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي ان طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتريات الحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كمالية منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب في الحكمة جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القران وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس وسرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتي به اولئك المتسورون وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلطا لمذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على انه اشتغل بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلوة العصر والجواب انه لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فذلك الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن الغيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكر ربي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان مامورا كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله طفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهار الشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحملها على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها انما غضبا عليها بسبب ما جرى

عليه

عليه من اجلها وانما للتصديق بها صدقة جبرا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة وفي رجوع ضمير توارت الى الشمس بعد المحتملين بريد انه ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هو اقرب الذكر من لفظ العشي فالمعنى انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الثاني التمسك بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك حصين في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدون له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله تعالى فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرا منها فانه قال النبي عليه السلام في تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم يحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاء به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل الابتلاء كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل عليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطأه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي منه في القران وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب ان ذلك ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمانه هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ليكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من احد الى آخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك لان الاحتراز من لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم مع اشتغاله بطاعة وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا يمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس عم فانه ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قومه الكفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالذنب هضم للنفس

مطلب ولم يقل ان شاء الله

واستعظام لما صدر عنهما مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد المحن لنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه الصلوة والسلام والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب قبل النبوة او اراد ضالا في امر الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق ما ذكرناه بينهما الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستجلب قلوبهم فانزل الله عليهم سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش في جوابه وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرائيل بعد ما امسى وقال اتلوت على الناس ما لم آته عليك فحزن النبي عليه السلام لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عم قرأها وتلاها وان لم يكن من القائم بل كان النبي عم قارئا كان كفرا صادرا وليس ذلك بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم والمراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب تفكر ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي عليه كلام اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو اي قوله تلك الغرانيق الخ كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال له امسك عليك زوجك واخفى فيه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك قيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب بنت عمة النبي عم وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي عم لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك ان تزوجها النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اعيته فطلقها فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي عليه السلام في هذه القضية وما يقال انه حين رآها تمنا يحبها بناء النبي عليه كلام عن مثله واذ فتح ميل القلب

اجتهادهم

الغرانيق بضم الغين وفتح النون من طير الماء طويل العنق صح

غير مقدور ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امر بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم يحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها وما يتفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوج طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر صدا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفى الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه الاشارة بقوله والا فلا عقاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عقابا قلنا ذلك العقاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بمصالح الدنيوية من ترتيب الحروب فانه عم اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاض الظهر دليل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فيجوز ان يكون ههنا مستعارا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر والشرك بالله وعدم استطاعته على تنفيذ امر الذنب فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجوب للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم على النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب على امة النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اي ايذاءهم ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك انما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بالتعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذهن سليم الثامن قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي العاشر ايتها

غير مقدور

يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبت والاستمرار مع ان الامر و
النهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرف فلا يدل ان على صدور الذنب لكما عشر لئن اشركت ليحبطن
عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك اذكان زيد حجر كان جمادا او المراد الشرك الخفي
وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى والمراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض و
توبيخه انه قال ابن عباس نزل القران على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب
شرطية فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب
على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوة طمانينة او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء
نبوة انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما يترتبان على الرجوع ابتداء
والمذكور في الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة
نسيان الانبياء وسهوهم وصدور الكبائر عنهم وتعمدهم لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله
سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست
بقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا مع قيام احتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو
الصدور عنهم لم يلزم منهم محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على يديه لا دليل فيه على ذلك يعني عدم
الصدور وعلى هذا يجب ان يترجح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترئ على الانبياء باطلاق النسيان

المقصد السادس في حقيقة العصمة اخر بابها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية
على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه من اسناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق
الله فيهم ذنبا وهو عند الحكماء بناء على ذهبوا اليه من القول بالايجاب باعتبار استعداد القوابل ملكة
تمنع صاحبها عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم لمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة ويتاكد وتترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم
بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية يكون في ابتداء
فابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة
تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان
انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما يستحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب
بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء
مكلفون بترك الذنب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم ما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك
الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم
لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما صدر عن سائر

البشر

البشر **المقصد السابع** في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فالمثاني وجهان الاول ما حكى الله عنهم من
قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية
وهي اربعة اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه
ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني ادم
ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار
على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا
وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس بدليل ان قوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله ولا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان تسجد اذ امرتك والجواب
عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة انما هي
ذكر المثالب في الغيبات وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هنا
وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك
بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا يعرفها او بغير كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني
ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر المغلبة اي
التغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن
على ما قيل فلا يكون كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن
ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية
يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة
وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من
فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها
احيانا وازمانا ومعاصي يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي
في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها
العلم واليقين عن الحق شيئا **المقصد الثامن** في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من
الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء
افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة
افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان
السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان ادم افضل عنهم
كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع اخاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ

اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود
كونه قائماً مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لانه هذه قضية عرفية يجوز
اختلافها باختلاف الازمنة وايضاً جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي
فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي انا خير
منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على ان اسجاد تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات
اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم
افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث
ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك
ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثواباً عليها الرابع الانسان ركب تركيباً بين الملك الذي له
عقل بلا شهوة وبين البهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له
حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل
سبيلاً وقوله تعالى ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر
ان من غلب عقله طبيعته خير من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية
اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة
بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها
خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام
اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك
والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام المتغلبة
الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب
وهما مبدأ للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي
الانوار القدسية فهي ابداً مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة
والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كا
لزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية
تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم فالجيش فالمقسمات امراً وقال فالمدبرات امراً لا يلحقها
بذلك فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية
حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصار الاول
وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم يرسم فيها

المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها
مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية
التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه
النقلية فسبعة الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه
في معرض التواضع ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق
البشرية كالالهية والملكية بل ادعيهما ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع
بل لما نزل قبل هذه الآية قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا
بالعذاب تهكماً وتكذيباً له فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعني لم
لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بمفاتيحها ولا نعلم ايضاً متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر
على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب بجناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الآية
على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب الثاني قوله تعالى قال ما نهيكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنها
المقصود فقصوداً كما عن درجة الملائكة فكانا منها يحصل لهما ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه
والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقاً واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما
انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة
المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة
ولا يقال ولا من هو دوني فكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس
والجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه من كونه عبد الله
وادعوا الالهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا
من العبودية ولم يخرجوا بذلك بسبب ادعائهم الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس في ذلك من الافضلية
التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس
القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة وايضاً فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلاً
على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي
او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك
مقتدر فيظهر ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله
انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم وانما
الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلموا
الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم والجواب
انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم من المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء

والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب انما
ماذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك
المرسل اليه وهو باطل قطعا التاسع اطراد تقدم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول على تقديم
على سبيل الاطراد والجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود
فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان
به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى **المقصد التاسع** في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا
لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا للاستاذ ابو اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام
الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا
يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات
مستند الى قدرته الشاملة لجميعها ولا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة
امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق
عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى
مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك
معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله سبحانه
ونعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه
الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى
والتحدي واحتج من لم يجوز الخارق اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز
عن المعجزة فلا يكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء
النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة **المرصد الثاني** في المعاد
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول
باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاطها بعضها ببعض
كما يدل عليه قصة ابراهيم عم في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم
المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع
امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابو الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين المعاد الجسماني ينكرون
اعادة المعدوم ويقولون اعادة هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا
يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات
الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المط فان قيل
العود كونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان

الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع
وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته
وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف
ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن تباين زمان اي الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان
امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها
ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا اي
ذلك لكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب
الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتنع ذلك المغاير لجاز الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود
في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفيه اي في التجويز الثاني اللازم
للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواجب يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي
وجوده لذاته في آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن
المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء
كما ورد في كلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف
به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية
انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع
مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة
والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال
بالضرورة اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل
العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه
فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم
هاهنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث
ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم بين زماني الوجود الواحد ولذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم مجازا فكفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة
في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه **الاول** انما يكون المعاد
معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته
الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم

خالفه

فاعادة الشئ بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو
بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج ولا تفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان
الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى
والتغاير الذى يحكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث
لابن سينا مع احد تلامذته وكان التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا
غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وبان الوقت ليس من
المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت دخل فى العوارض المشخصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول فلم
قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو
لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث
آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ والثانى لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر
على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن
المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضرورى البطلان الجواب منع
عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين اذ هما متمايزان بالهوية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد
فى الماهية كما يتمايز المبتدأ عن مبتدأ مع التماثل فى الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء
كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا الذى ذكرتموه من المح بالمبتدأ
والمعاد بل هو جار فى المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأين بعين ذلك الدليل فان قيل المراد
بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع
اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا
الكون يوجد الآن بعين الاول يستدعى تميزه حال العدم وانه محال لان النفى الصرف لا يتصور تميزه واما الشرطية
فلان صحة ذلك الحكم يستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود
يقتضى امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا
اى امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالى ممنوع وما ذكر فى بيانه مردود والجواب على اصلنا منع
الشرطية لانا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز فى الخارج فان صحة العود صفة
اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى بل التميز فى الخارج
انما يحصل حال الاعادة اعنى زمان الوجود الثانى وهو اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة
العود امر وهمى لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى توجد بعد فان قيل نحن ندعى
لزوم هذا التميز قلنا بطلانه ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات المقصد

معنى الهوية

وانه اى التميز حال العدم ح

المقصد الثانى فى حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرها الفلاسفة
اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه وعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان
الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك
التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاى بدن من الابدان
قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول
من القابل والفعل من الفاعل يوجب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع
فلان الصادق الذى علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل
حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة
الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق
احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول اى بعضه جزءا منه اى من الآكل فلو
اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التى كانت مأكولة ثم صارت للآكل اما ان تعاد فيهما
اى فى كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين او
يعاد فى احدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها
وحده
كما زعمتم والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية فى اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على
الاطلاق وهذه الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول فى الآكل فضلة فانا نعلم ان الانسان باق
مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلة فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى
المأكول الثانى لو حشر اما لا لغرض فهو عبث لا يتصور فى افعاله تعالى واما لغرض فاما عائد الى الله وهو منزه
عنه او الى العبد فهو اما الايلام وانه مستقبح جدا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك التقبح وعلمه
للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع
الالم
دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعدم لم يكن الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما ايلاما
اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعد مه بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليداويه
عنه فيلتذ به اى بعوده الى عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قدم جوابها
ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم
ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها هو دفع الالم وغايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو
اى دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان تكون اللذة امرا آخر يحصل معه اى مع دفع الالم تارة ودونه اخرى
والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لا ينافى ما ذكرناه سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان
اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية
صورة مخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية
امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها

كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او
يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت في ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء
من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف اذ لا دلالة فيه فان
التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف
الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها او التفريق بالرفع عطف على زوال يجري منه مجرى التفسير
وقوله كذلك خبر لهما اي زوال التأليف والتفريق خروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا و
مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاحوال
الممكنة في مسئلة المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين
للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا و
هو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي
والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر
الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما
وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او جوهر باق بعد فساد البنية
فيمكن المعاد والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين
بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر
المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو
عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة
لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل
فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة
اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا
في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتحقيقه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية
فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود
الشيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من
جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها لفنائها بمنزلة المادة في الاجسام فان قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة
للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتم ولم يلزم من ذلك اثبات تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها
هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه
واذا لم يقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما

الجاهلة

الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وانما
لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية
عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا
وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت
كمالاتها فامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات
ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت
تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق
المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول لعاقبة الامر بحسب شدة رسوخها
فيها وضعفه لانه انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها اي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس بجنبها لرأي
للبدن وذلك مما لا ينسى بطول العهد وتزول بالتدريج فينقطع عقوبتها عن الهيئات كالمؤمن الفاسق على رأينا
وان لم تكن تلك الهيئات للنفس حاصلة لها بل كانت كاملة نزيهة عن الهيئات الردية التذت بها اي بوجدان ذاتها
كذلك بهجة مبتهجة بادراك كمالها بلا قياس مدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلب عليها
سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها
اليها كغير المكلف عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة
عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة ففارقت
طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية ووصلت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي تبقى شيء من كمالاتها
بالقوة فانها تردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من
علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت
الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع
والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن
والبسائط ويسمى فسخا قالوا هذه التنازلات المذكورة وهي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد
من الدركات الضيقة في جهنم هذا في المتنازلة واما المتصاعدة من مراتب الى ما اكمل منها فقد تتخلص
من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها
الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام
الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا
دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام بادراك المحسوسات و
الجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه
الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية
وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس

والقهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين
ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادة واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم
الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم ممتنع وقال
ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم
هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبه او تعميره فهذه مطالب اربعة الاول كيفية
تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تعالى كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال
القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث الباب **المقصد الرابع** الجنة والنار هل
هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن معتمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان
وانكره المعتزلة كعباد الضيمرى وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة آدم وحوا واسكانهما فى الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة
مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثانى قوله تعالى فى صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ
الماضى وهو صريح فى وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما
دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا بدليل العقل
وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما فى عالم الافلاك
او العناصر او فى عالم آخر فالاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق ولا الالتيام
فلا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد
واما الثانى فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان
فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطلناه بدليله ايضا واما الثالث فلان الفلك بسيط
وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال
واجيب بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط والجواب لا نسلم
امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون
كذلك لو قلنا باعادتها فى ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر ممتنع وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى فى وصف الجنة اكلها دائم اى ماكولها دائم مع قوله كل شئ اى موجود
هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لانه داخل فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما
وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار والجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فنى منه
شئ جئ ببدله فان دوام الكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فنى وذلك اى دوام اكله على سبيل
البدل لا ينافى هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شئ انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فلا يتحقق
بالهلاك المعلول او نقول انهما اى الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم تعادان
بجمعها وذلك كاف فى هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة فى آن الثانى قوله تعالى فى وصف

الجنة ايضا عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
الجواب المراد انها اى عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء
ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر
معدوم وللتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة اى مثله **المقصد الخامس** فى فروع المعتزلة على اصلهم فى حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والايجاب على الله والنظر ههنا فى الثواب والعقاب لا فى امور اخر وجبوها عليه اما الثواب
فاوجبه معتزلة البصرة لان التكليف للمشاقة الا لنفع وهو بالثواب وعليها بان انها اى تلك
التكاليف اما لغرض او هو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك
لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما فى الدنيا وانه اى الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوى
فان العبادة عناء وتعب فى قطع للنفس عن شهواتها واما فى الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او
نفعه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العقاب ففيه بحثان الاول
اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه
لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة و
عفا لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذى كلامنا
فيه اذ لا شبهة فى ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما
وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوع كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرته تعالى الثانى انه اذا علم
المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفو عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على
ذنبه وعدم التوبة وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع
تضمنه اى تضمن عدم وجوب التقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوعيد فيه من الزجر
والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك يعنى ان ذلك الوعيد عام يتناول كل
واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظن الوفاء فى حقه فيحصل لكل منهم ظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك
كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره من اقترافه واما توهم العفو
الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان الذنب
ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا ظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثانى قالت المعتزلة و
الخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد فى النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى
وهو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع
ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اى بين استحقاقيهما محال
كما ان الجمع بينهما محال واذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون
عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته

عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على المحافظة فجاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال الله تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم من التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر ونقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعانوا بعد اقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا الخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشايع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصود بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين والجواب من هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم منها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلكن

تلك الايات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الكتاب لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على عذاب الفساق **المقصد السادس** في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله تعالى لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء البحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملل الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها واذا افنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة هي بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة والجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل والجواب هذا اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به اي الحيوة يخلق الله ويخلقها الله تعالى دائما ابدا ويخلق في الحي قوة لا تخرجها البنية بالنار مع كونه متأذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان مأواه النار الثالث يجب فناء الرطوبة بالتجربة فيبلى ويتلاشى بالشعلة فينتهي بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحيوة ولا يدوم العقاب والجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بعد ذلك وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبل واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو الايمان فاما ان يكون ذلك رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجها عنها وفيه المط وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها **المقصد السابع** في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته

للثواب والاستحقاق واحباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية
اي بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده
ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح
وقال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه
ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا ذهب المرجئة
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب بطاعة مع كفر وقالت المعتزلة كبيرة واحدة
تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى غاية الكثرة في المحبط وزعما ان من
زادت طاعته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم
اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا
زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي
ان الطارئ من الطاعات والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب
باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي المحبط من الطاعات اي السابقة بقدر
المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به
والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه
من المعاصي الطارئة اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة
تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط
الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا
الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق والثواب بالمعصية
والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للهاشمية كل
واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود
كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما او لا معا بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر
عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار
مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى ينفي من احد الاستحقاقين بقية
بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا **تذنيب** قد اتفق المعتزلة اي الجبائيان
واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما
مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا
معا فلا يكون ثم ثواب ولا عقاب وانه محال وعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا وعلى سبيل التعاقب و
كلاهما محال لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا
ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين

يؤثر في استحقاق كما مر انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او
من النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي هذا هو المذهب انما قررنا المعتزلة
بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى الاحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط
المعصية للطاعة المتساوية لها يكون عندهم اولى والجواب انه لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي
ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا
على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا و
يجوز ايضا ان يثاب لا بعا وقيل لا يكون من اهل الجنة والنار بل يكون اي من استوى طاعاته ومعاصيه من اهل
اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما ترى احدنا يدوم له غمه
من جهة وفرحه من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك الا انه لا يخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نسلم
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب **المقصد الثامن** في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع
منعقد على انه تعالى عفو وليس عفوه من حق الكبائر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل
وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب
جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء
من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره
جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه للعذاب ولا يقولون يعني المعتزلة
به اي بالعفو الا لا ستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد
التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو
عن الكبائر قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فانه ما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الشرك مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له وذلك
مما لا يليق بعاقل فضلا عن كلام الله قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا
ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرنا انفا الى غير ذلك من الآيات
الكثيرة **المقصد التاسع** في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله اجمع الامة على ثبوت
اصل الشفاعة المقبولة له عليه الصلوة والسلام ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط
العقاب عنهم لقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى فاستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتي في بيان حقيقة
الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت
المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي عليه السلام وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان
لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم لا عموم له في الازمان ايضا

لانه لوقت مخصوص وهو المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في
قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة واردة على سبب خاص والامام
الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ان دلائلكم
في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما
لانا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام والترجيح معنا واما الاجوبة
المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير **المقصد العاشر** في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة
الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعات
والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
فقولنا الندم لما ياتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او
طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل
اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة
تقرير لما ذكر اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك كذلك ورد في الحديث الندم التوبة
واعترض عليه بان النادم على فعل الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث
محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية
من حيث معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب عنه القدرة على الزنا وانقطع طمعه
من عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفادة
لان لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت
ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس بمطلق حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه
على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الامدي حيث قال
وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جب وكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك
الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على فعل صحت توبته باجماع السلف
وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في
مرض مخيف فانه توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول
المصنف لم يكن ذلك منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي
هاشم فتدبر البحث الثاني في احكامها **الاول** الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا و
عزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة
العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الاخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة
تقدير القدرة والماخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام اذا قلنا لا يقبل ندم المجبوب
فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجوب التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف

خفتر

البحث الثاني في احكام التوبة

اليه فيكون كالايمان عند الياس وظهور ما يلجئ اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في
توبة المرض المخيف مناف لما نقله الامدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة
امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود
ذلك الذنب الذي تاب عنه ابدا بان كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي
اي الامور الثلثة عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء
عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم
على ذنب اخر قال الامدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن
المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على
الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى واما ان لا يعاود فلان ما تاب عنه
فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب قال الامدي التوبة مامور بها فيكون عبادة
وليس من شرط العبادة الماتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا ارتكب تلك الذنب مرة ثانية وجب
عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه
كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان
فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي في الدين قال الامدي يلزم من
ذلك اختلال الصلوة وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه
اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع ومهما صحت التوبة ثم يذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر
ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به وكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة قيل لهم في التوبة
الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم
اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومه بهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب
في وقت ولم يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة
المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندم لقبحه لم يكن توبة وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب
ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون
الماتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان
قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال وتتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والا
وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة
حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس لاحد سواه ذلك السادس قد اختلفوا في
كون التوبة طاعة قال الامدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا

الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ورفعا
للقنوط قال الله تعالى ولا تقنطوا من رحمة الله ولا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ٥

المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق
عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا
ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا
في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب يوم القيمة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا و
مساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس
غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو وبه اي بما ذكر في الآية ذهب ابو الهذيل العلاف
وبشر بن المعتمر الى ان الكافر معذب ما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان
كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من
الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجسام الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا
احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من قبل الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل
التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه
الآية الا الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض
بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت
بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم
الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر
الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين
ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما من حمل
الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء
الدنيا والاحياء عند الخروج لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد ورد عليه بان الاماتة انما يكون بعد سابقة
الحياة ولا حياة في اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث
الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها
من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة

عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها انه كان
يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين ايضا وتسميتهما
منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى لو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة
اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء
موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموتة لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها و
قد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها
نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الآيتين
ثم انهم بعد المعارضة انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يمكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها
ابا يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب
ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد احياء ومسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت
وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته
وعذابه ضرورة وقد تخلص الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا اي القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد
في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في اتيان النبي
جبرائيل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع تستره عنهم وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى بعض اجزاء
البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا واما الصورة الاخرى فيعيد بها ما يشمل الثانية والثالثة
اذ هما في واد واحد فان ذلك التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد
في ان يعاد الحياة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله
كما سلف تقريره **المقصد الثاني عشر** فان جميع ما به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض
المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تأويل عند اكثر الائمة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض
وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى
فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب
حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله
تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون فتحقق به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله
يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا قوله عليه السلام لاصحابه وقالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال

على الصراط او على الميزان او على الحوض وكذب الحديث طائفة اى ممائلة حذا بذلك الكذا ذعمنا كونه حقا بحيث
تواتر القدر المشترك ولم يبق للمص فيه اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلق
المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى ذهب
ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه
ادق من الشعر واحد من حد السيف على ما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور
عليه وان امكن العبور لم يكن الا بمشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وح
وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق عليها الجواب ان القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهل
على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف
ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو يجوز رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يجوز
على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته
كالعلاف وبشر ابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا
يقع تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقى وذلك لان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها ولو
امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما يختصان بالجواهر وايضا
قالوا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا منزها عنه الرب
والجواب انه قد ورد فى الحديث حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هى
التى توزن وحديث العرض من الوزن والقبح العقلى فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا **المرصد الثالث** فى
الاسماء الشرعية المستعملة فى اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء
دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل
يزيد وينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا وفيه مقاصد **المقصد الاول**
فى حقيقة الايمان اعلم ان الايمان هو فى اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف
لابيهم وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق فى ما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله اى تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدق ويعترف به واما فى الشرع وهو متعلق ما ذكرنا
من الاحكام يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعنى اتباع الشيخ ابى الحسن عليه اكثر الائمة كالقاضى
والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو فى الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله
وهو جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية
هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى وقال
قوم انه اعمال الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائى وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الى الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف وبعضهم

كابن مجاهد واصحاب الاثر اى المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ووجه الضبط فى هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل
الجوارح فهو ح اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو
اما باللسان وحده اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة
واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه **الاول** الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك
كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اى ومما يدل على محلية
القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع
الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبى عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال
لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضروريته
المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان
فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما
ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى **الثانى** جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب
نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لا يعطف
على نفسه ولا الجزء على كله **الثالث** انه اى الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل
الصالح مفهوم قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان
مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزءه
فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة و
الثانى بط لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق
باللسان يريدانكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق
باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذاك قلنا لو فرض عدم وضع
صدق لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا
بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة بل لا لفظها معناها وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء
من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبى فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسانى ويؤيده اى يؤيد ان الايمان
ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد ثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان
المراد به التصديق القلبى دون اللسانى حجة الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين
كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبى فيحكمون بايمانه

فيحكمون

ظاهراً فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان

بمجرد الكلمتين فعلمنا ان الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان فانه مكشوف بلا سترة فينضبط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف ان يكون كافراً وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم المتمم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولما استثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الاية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد ببيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة الى الاخلاص الذي دل عليه لفظ المخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكرنا اذ فيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير للكلمة على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقاً اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما تصح وتثبت بالدليل الاول لو كان الايمان ديناً غير الاسلام لان الاية انما دلت على كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان ديناً وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان ديناً اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دوراً من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً اذ في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء فانها تدل على تصادق المؤمن والمسلم دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى البيت المقدس وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوة فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه اللغوي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازاً وهو اولى من النقل الذي

هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون تركا المنهي داخلاً في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الاخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القران لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين القولين معاً يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه فلا يتناول قاطع الطريق منهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضاً يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم ومع جواز ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة بادخاله النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كانها تنافي الايمان ولا يجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنى مثلاً مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حين نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتق بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والاولان لم ينحل الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان ولا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمناً والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتم مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعاً وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايماناً ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك ولعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو يجامع الشرك والايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايراً للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك لا حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل ان على ان فعل الواجبات

ليس بالايمان وعلى هذا التقدير يظهر اشتراك الالزام على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات
باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعبة الايمان قطعا لا نفس الايمان
فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير
مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار **المقصد الثاني** في ان
الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه
فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان
التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه
لان جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال
اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين اي بحسب الذات
وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم
الواجب هو اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت كذلك الا لاحتمال النقيض اذ
يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان ايمان النبي عم وآحاد
الامة سواء وانه باطل اجماعا ونقول اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم
عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر
العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت
اعني ما هو بحسب المتعلق ان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به بانه جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه
على تصديقه بالاجمال لان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه
وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية
تقبل الزيادة فكذلك الايمان والنصوص كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على القبول لهما
اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان النص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه
الاول **المقصد الثالث** في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عبارة عن عدم تصديق الرسول في بعض
ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل
وهو باطل اجماعا قلنا الشيء الصادر عنه بالاختيار علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير
مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله
كما مر في سجود الشمس لا يقال الاطفال مؤمنون لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول
هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اي
الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال

الكفر

الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية
لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة اذ منها ما يدل
على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ
بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم
يخرج مرتكبه الى منزلة بين منزلتين اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسترها ما اتصف
به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لابهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعاصي
المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول
بهذا الاخراج واصل بن عطا وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى
بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وستعرف اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد
من قول الخوارج بيانا في المقصد الذي يتلوه **تذنيب** في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم او لا والثاني اما معترف بالجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما
غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم
ثم انكارهم لنبوته عليه السلام اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ
والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف
بنبوته عليه السلام اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر
او لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق
او عن تقليد فقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عم باسلام من لم يعلم
منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة
وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى
وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يكن له تنقيح الادلة وتحريرها
فان ذلك شرط في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا
محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثر من الذين حكم النبي عليه السلام باسلامهم
ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد**
الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة
الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى
انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق
وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا
الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء بما انزل الله اصلا

ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى
ونور يحكم بها النبيون الى آخر الآية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرا
اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الخ من ثلاثة الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه
يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فيكون كافرا قلنا هو متروك الظا لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى
غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك كقوله تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله تعالى ذلك جزيناهم
بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص
بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اى لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل تارك الحج
كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا نسلم في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهرون انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في الكذب فهو كافر ولا شك ان الفاسق
معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر
والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب
ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل
على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اى مرتكب الكبيرة يصليها اى النار للآيات العامة الموعدة
بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعني ان الضمير في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها
للوحدة النوعية فيكون مخصصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم
تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ونحن نقول الفاسق من خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت
موازينه فهو مكذب بالآيات المذكورة فكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج
فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم
بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اى مسود
الوجه يوم القيمة فان الآية لا يقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم
لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اى مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا
هم اصحاب المشأمة فدل على كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو اى ما ذكرتم من معنى الآية
من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهم و
ايضا ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضرورة الدين فانهما
من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
فانه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيفيد ان كل فاسق كافر
قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لان الكافر ابتدا كذلك اى فاسق لغة وان لم يطلق

لفظ

لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الكافر مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل
العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اى ثوابه قلنا كونه آيسا
ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى
وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم اختصاص الخزي
مطلقا بالكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فيلزم اختصاص افراده الكاملة لا اختصاص افراد الخزي مطلقا
فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله
العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون قلنا ذكر القسمين من الناس
في ذلك اليوم اعني من اوتي كتابه بيمينه ومن اوتي كتابه بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم
كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظا اى ان سلمنا الانحصار في القسمين
قلنا ان قوله انه لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله
اى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم
كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون
قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم عم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى
اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة
فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار الآية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا
اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما
الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر منه لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه بط قطعا الخامس عشر
قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله تعالى كنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل
في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق كافر يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل
مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو بط قطعا السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله تعالى وسيق الذين
اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان اما متقي سياق الى الجنة او كافر سياق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين
لا يدل على عدم ثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات و
لم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين
الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة
بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة وهو الفسق بالمعصية
احتج من زعم انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقل وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد
خلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخالع عليه خلعة
نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت ملكة

ملكة

لشخص كانت علامة لنفاقه وانما يدون كونها فلا الاترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا
وانتهمله بوهم فخانوا وكذبوا قولهم فاكله الذيب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شىء قد تكون
قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثانى عقلى وهو ان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لم يدخل
يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة قلنا مضرة
الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة
بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة
ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه بردته ويدفنونه
فى مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة
عن زوجها بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهى كافرة بارتكاب الزنا وان
كذب فهو كافر بارتكابه قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقدير قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه
فى بيان حقيقة الايمان الثانى ما قاله واصل بن عطا لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه
معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اى الامة مجتمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا
او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا انه قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله
من الامة بل قد اجمع قبله على انه اى المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد
على الانحصار فى ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه **المقصد الخامس** فى ان المخالف للحق
من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ
ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله تعالى عليه وسلم فى اشياء
ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر
الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابى الحسين تجاسروا فكفروا الاصحاب فى امور
سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم
من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا
وهو ان لا نكفر من اهل القبلة ان المسائل التى اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل
العبد او غير متحيز ولا فى جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن اعتقاد من
حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك
المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام اذ لو توقفت وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب
ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شىء منها فى زمانه عم ولا فى زمانهم اصلا فان قيل لعله
عليه السلام عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب

اعتقادها

اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريقة بانه تعالى عالم قادر وكذا الحال فى تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه
مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئى
فى دار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا
عالمين بها تماما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما
فكان الاعتراف والعلم بهما اى بالنبوة دليلا بالعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى تتوقف
صحة نبوته عم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم يكن ثم رأى
عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه
يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة
على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسل فثبت ان اصول الاسلام جلية
وان دلائلها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست
مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة مما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما
يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير
اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبلة وننقض عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول
كفرت المعتزلة فى امور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التى
هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها فمنكره اى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا
الجاهل بالله من جميع الوجوه كافر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا
بانه قديم ازلى عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة
والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان بعض الاشاعرة بعضهم
فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم ايضا فيها الثانى من تلك الامور
انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية
واما على مثله كالبلخى واما القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات
للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد
من الامة على التضرع والابتهال الى الله فى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد
فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة فى ذلك
الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس يكفرون لقولهم ان الله لا يقدر على افعال الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم
بتساوى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق
الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى
ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه
كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث بالصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما

او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف
والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وقد ورد فى الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد شاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع
وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شىء اى ثابت متقرر فى الازل وانه تصريح اهل
الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول
بان ذات الشىء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات
الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى
فاعل بجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر غير مرة
السادس انكارهم الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر لانه تعالى قال بل هم بلقاء ربهم كافرون
قلنا اللقاء حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشىء وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى الاية
مجاز ولعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى
من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحابنا بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات
الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث الى محدث
الى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم يحتج
هى فى حدوثها الينا لم يكن القياس فالقول به يسد باب اثبات الصانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى
احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة
لا تحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا
للقبائح فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى
للمعجزة دلالة على صدق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه
فى وعد ووعيد وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا
الا انه معلوم الانتفاء عادة كسائر العاديات الى اخر ما مر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات
الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفرت النصارى بالقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد
مر جوابه فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات الرابع قولهم القران قديم فانه يقتضى عدم
كون المسموع قرانا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود
المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم
قد انتفت وانما يتكلم بحروف واصوات اخر فما نسمعه ليس بكلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا و
لا مفر لكم الا ان تقولوا انا نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه كلام الله بحكايته فلا يلزمنا الكفر
فنقول نحن مثله فلا يلزمنا الكفر ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه

الاول المجسمة جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثانى انه عابد لغير الله
فيكون كافرا كعابد الوثن قلنا ليس المجسمة عابدا لغير الله بل هو معتقد فى الله الخالق الرازق العالم
القادر ما يجوز عليه مما جاء به الشرع على تاويل ولم يؤوله فلا يلزم كونه بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله
حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها
فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو الله الها قلنا ما ذكرتموه مم والمستند منهم
من انه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر
الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح فى اكابر الصحابة الذين شهد لهم القران والاحاديث الصحيحة
بالتزكية والايمان تكذيب للقران وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة
اى لا ثناء فى القران على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا فى
الثناء العام الوارد واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقران
واما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر
المسلم بانكارها او نقول لذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم
يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثانى الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة
وكل واحد من الفريقين تكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء قلنا هؤلاء اى من كفر
جماعة مخصوصة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفرهم الثالث قوله عليه السلام
من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار
الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال
يا كافر لم يكن ذلك بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا
عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه
او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة
المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وستزيد لهذا الذى ذكرناه فى المقصد الخامس تحقيقا
اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم فى ذيل هذا الكتاب والله الموفق للتحقيق الحق **المرصد الرابع**
فى الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى عندنا من الفروع المتعلقة
بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الله سمعا وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا لمن قبلنا
اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب وفيه مقاصد
المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فقال قوم من اصحابنا الامامة رياسة
عامة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيد
الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف
بالنبوة والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة

مباحث الامامة

الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه
الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام
واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب
علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا
وسمعا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه
عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته
على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجايزات ومنهم
من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم وتابعيه
بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه
علينا عقلا فقد مر لما تبين انه لا وجوب على الله تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين
الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى
قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عم الا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم
به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة
ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك
الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب الامام بيان لذلك اي لم يزل الناس
على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند
نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول كان مستنده
من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي
الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون فانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا
قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد
والجماعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع
يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم
لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة
عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ نفسه تحت
قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها
بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة
في المقدمة الثانية انه منفي لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول
تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف

وفيه اضرار ايضا

عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه
لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل
ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربة قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار
اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا
على وجوبه علينا الاول لو توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما تحث عليه
طبايعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه
من عدم الحاجة انتظام العربان والبوادي والخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما
يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدينية عادة
فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جايز الثالث للامام شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان
اقاموا اي الناس فاقدها اي فاقد شروط لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا اي وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب
نصب الامام يستلزم احد الامرين المنتفيين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فيمتنع
عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الامام ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذياب
الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم
في دنياهم ودينهم وليس تشرفهم اي تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم
ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل
البرهان والجواب عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل يكون ايضا بوصول احكامه
وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس
تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك
ثم قال الموجبون لنصب الامام على الانام عقلا ان نحصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا وكذلك المضرة المظنونة
يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اجراء ذلك الحكم
قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح
يقتضي وجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط
يسقط فالعقل الصريح يقتضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي
لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة و
ابعد المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما
يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي
فاقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله تعالى كما في هذا الزمان
الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى

في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال بحجة للخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة
لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلاحه دون الاخر فيقع التشاجر والتناجر والتجربة
شاهدة بذلك نعم اختار الائمة نصب امير او رئيس تقلد تدبير امورهم وترتيب جيوشهم وحمي حوزتهم كان
منهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وان تجبر ان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام اولا منها
على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عنده فانه تقديم الاعلم وان تساويا
فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما القادحون اي المفصلون منهم
فقالوا ان الامام هو اي نصب الامام حالة الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقال الناس هو حال الامن
والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا
وفي ذكر المذاهب لا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية

المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول
والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية ومستقلا بالفتوى
في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات
ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب
الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة
الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة
هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة واذا لم يوجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون
اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق ولا يجب هذا
ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف
معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجوز فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء
ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار
يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات الثمانية والخمسة شروط معتبرة في الامامة
بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك
به فيه مردود بانحصار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي
يندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قريشيا اشترطه الاشاعرة
والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة
عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا

للفتوى

بالامامة

بالامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا
اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون
قريشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا
دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا
اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل
الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم
صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها في الامامة ما يدل
على قريب على خلافة ابي بكر رض وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر في تلك الاوصاف فان كونه
هاشميا ممتنع والاخرين لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية وبطلانه
ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة
الى الامام اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته
لما صلح بذلك ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية
فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام اخر ويتسلسل والجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما
تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين جوابا لابراهيم حين طلب الامامة لذريته
وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلاحه للامامة وجمعه
لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا
ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم
فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول
ان الامامة نيابة الله ورسوله فلا يثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله
ورسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام دليل النيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اي بتلك
النيابة كعلامة سائر الاحكام وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي
علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم
ولا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك
كيف يملك عليهم شخصا اخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة ومنصوبة من جهة الله ورسوله
دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم ح حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعه وايضا
فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كان
لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه بل ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي
متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان الفضلاء

مطلب السمع والطاعة ولو عبدا الحديث

وكذا الحسبة امر جزئي لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة
قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقادهما بذلك عند وجود الامام الممكن
الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودفعا
للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على
اثنين في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره او من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة وتعود
نفعه ضرا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم في نصبه واذا تعارضا وجب دفع
اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث يكون
كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الفكر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة
فلا يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة
دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار فاعلم ان ذلك الحصول
لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل العقد والحل اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد
والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة
مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين
كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه
اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا
قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا شرطت اندفعت لانه
ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل
بما يؤدي اليه الاجتهاد ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم فامضي ولو اصر الاخر فهو من البغاة فيجب
ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله تعالى فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف التعدد
لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد للامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة
واختلال النظام اما في متسعها اي اما العقد للامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو
محل الاجتهاد ولوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين
وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى
المضرتين **تذنيب** قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته فكذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع
متضائق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت
الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار

في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال الاخرون
بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به **الجناحية** هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين
الارواح تتناسخ وكان روح الله في ادم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى
عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان كي يخرج وانكروا القيامة و
استحلوا المحرمات من الخمر والميسر والزنا وغيرها **المنصورية** هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى
ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي
بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه
وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا
كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن
ابي طالب قالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار رجل امرنا ببغضه
اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات
فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا ببغضه بمعاداتهم ومقصودهم
بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة **الخطابية** هو ابو خطاب
الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى
الامر لنفسه قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة
ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي قتل
ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا
والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اذ ذهب الى ذلك
طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله
اي بوحي من الله اليه وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرائيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا اذا بلغوا
النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك
الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرائيل الى علي فغلط
جبرائيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدر فيلعنون صاحب الريش
يعنون به جبرائيل **الذمية** لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو
الناس اليه فدعى لنفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة منهم بالهيتين محمد وعلي ولهم في التقديم خلاف
فبعضهم يقدم عليا في الاحكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب
العباء هما وفاطمة والحسنان وزعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية
لواحد منهم على الاخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث **الهشامية** اصحاب الهشامين

وابن المنالم الجواليقي قالوا الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو
طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة
ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة
غيره اي غير ذاته تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه
ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت
بينهما اي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر وارادته تعالى حركته هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء
بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا يوصف وكلامه صفة له لا مخلوقة
ولا غيره كما مر والاعراض لا تدل على البارئ تعالى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها
والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيتقرب الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه
فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن
وفم وعين وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية
هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حيا وعالما
ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية وهو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله على العرش يحمله
الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما
الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع هو على
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم
ابنه عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم
وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضية قالوا ان الله فوض خلق الدنيا الى محمد
اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية
جوزوا البداء على الله تعالى اي جوزوا ان يريد الله تعالى شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا
له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي فانه
ظهور الروحاني في الجسد الجسماني لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرائيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور
الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة
بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هنا اطلقنا الالهية على
الائمة الا ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
ويعلم الضمائر الاسماعيلية لقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره
فانهم قالوا للقران ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن
الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد
الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره

من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطية لان اولهم الذي
دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات
والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة ادم ونوح وابراهيم وموسى
وعيسى ومحمد والمهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا
بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو
غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل عليه ويحتج به وذو مصة يمص العلم من الحجة
اي يأخذ منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبر اي داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين و
داع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم
والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج
على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
بحيث رغب فيه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الامامية انما سمي مثل
هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين
وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهود وامن وايقن بالعهد ودخل
في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام
الاسبوع والكواكب السيارات وهي المدبرات امرا فكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع
طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين
لهم من المسلمين حمرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل
لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس
راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا
ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك
لكنا نحتال بتأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة
واستدراج الطغام مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء
البذر في السبخة اي الدعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فقيه او متكلم
ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل
الى الزهد زينه في عينيه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له
الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل
السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني
دون البول وعدد ركعات الصلوة اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك

من الامور التعبدية وانما يتكلمون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط
وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلون على ذلك بقوله تعالى
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حواله
على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وتنتهي
الى الامام ثم التدليس دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميلهم الى ما دعاه اليه ثم التأسيس
وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سايقة له الى ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة
الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اي وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك
يأخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام
والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل
قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس باهله
بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هو عليه من الدين والكعبة النبي
والباب علي والصفا هو النبي والمروة والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا
موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك
من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك
جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي
مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة فقالوا ان الله تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت
النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن يتم الحركة الا بآلتها
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطها الطبايع البسيطة العنصرية
وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده
لفيض الانوار القدسية واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي و
نفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة
وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى
الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك
بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر و
زمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة
الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع
العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا
ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وصا

ملوك

ملوك النوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط
ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي
زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان
يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم
الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم
شجاع فهو امام كامر واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل في المدينة في ايام
المنصور فذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن العلي بن الحسين صاحب طالقان
الذي اسر في ايام المعتصم بالله وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهبت طائفة اخرى اليه وانكروا موته
او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل
في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية وهو سليمان بن جرير
قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفضول
مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته
الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة التبرية هو ابتر الثومي وافقوا السليمانية
الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال
وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي
واما الامامية فقالوا على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق و
اختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا
وبعده محمد بن علي التقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من
المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها في اخر المفصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى
بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون
ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها
وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة
والفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا
على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم
قال النبي ع م يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم
قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل
او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب
الكبيرة البيهسية بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول
فمن وقع فيما لا يعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى

الى الامام فيحدّه وكل ما ليس فيه حدّ فهو مغفور وقيل لا حرام الا في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً
الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضراً او غائباً وهذه الاقوال لطوائف من المحكمة وقالوا الاطفال
كآبائهم ايماناً وكفراً وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب
حرام وقيل وهو اى السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة وهو
نافع بن ازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي نزل في شانه ومن الناس من يعجبك الى قوله في الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي نزل فيه ومن الناس من يشري
نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان بكسر الحاء ضربة من تقي
ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضواناً اني لاذكره يوماً فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزاناً وكفرت
الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم
في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرمة التقية في القول والعمل
ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران ولا حد للقذف
على النساء اى القاذف ان كان امرأة لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي
واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان رجلاً لا يحد
قاذفه واذا كان امرأة لا يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي
كان كافراً وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدانية هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية
الذين عذروا الناس بالجهالات لا في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف
فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضاً فلما رجعوا الى نجدة اخبروا
بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد
ذلك فمنهم من تابعه فقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين
لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور
فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اى النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية
النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا
الازارقة في غير التكفير اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الاصفرية زياد
بن الاصفر يخالفون الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط
الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار وفي منع
التقية في القول اى جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها
الا بها فيقال مثلاً هذا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه بمعصية كترك الصلوة
والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزويج المؤمنة اى المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف
لهم في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة

كفار

كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم
دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحّد غير مؤمن
بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله
بفناء اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم
وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول الله بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحي
اليه اى ترددوا ان ذلك جائز اولا وكفروا علياً واكثر الصحابة افترقوا فرقاً اربعاً الاولى الحفصية
هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة
متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك
الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب
يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة وترك شريعة محمد الى ملة الصابية المذكورة في القران و
قالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب الحارث
الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة الله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل
الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك
طاعة العجاردة هو عبد الرحمن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم
في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اى يجب ان عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اى الى
الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر
اى اسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي
كما ذهب اليه المعتزلة قالوا اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات
واولاد الاخوة والاخوات اى جوزوا انكاح بنات البنين وبنات البنات واولاد الاخوة والاخوات
وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة الفسق قرآناً •
الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع
الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعتهم
الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون
في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف
الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين
في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له
غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل
ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اى اسناد الفعل الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي
القدرة اى نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المجهولية المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن

عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا يؤمن وفعل العبد مخلوق
الله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض
اسمائه فمن علم كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسع الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت
وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرأنا من اطفالهم حتى
يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة
الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد
البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية وعداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة
من العبيد اذا استغنوا واعطاها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اى الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية
اصحاب الاخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من
اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل
لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية
المعبدية وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اى الاخنسية في التزويج اى تزويج المسلمات من
المشركين وخالفوا الثعالبية في زكوة العبد اى اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية
هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا
تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم مطلع على سره وعلنه ومجازيه
على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر
لجهله بالله كما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند
موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا الحق ممن وصل حالة الموت
فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذا فرق الخوارج عشرون لان العجاردة
عشر فرق فضمها الى الستة السابقة يصير ستة عشر ويتشعب من الثعالبة او الاباضية اربع
فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة
اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا
اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين
دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجية لقبوا به لانهم
يرجئون العمل عن النية اى يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اى اخره ومنه
ارجه واخاه اى امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجية وفرقهم خمس اليونسية هو يونس
النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات

فهو مؤمن ولا يضره معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله
وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية
اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره والخبر في ذاته وكذا في صفاته وانه
على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان
الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله وبرسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو لا
يزيد وينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة
وبعث محمدا ولا ادري هو الذي بالمدينة او غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة او غيرها
فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة
الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة
ويعده من المرجية وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي
ومع هذا اصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه مرجية اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة
في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجيا او لانه لما قال الايمان هو التصديق لا يزيد ولا
ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز
في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن
الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان بن الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران
والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفى في القيمة عن عاص لعفى عن كل من هو مثله وكذا
لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان
او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج
من حيث انه قال يجوز ان يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة
والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان
اى ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق
ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه لما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن
قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل واللطمة بل لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي
وبشر بن المريسي وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع
اليه اى الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار
الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق
الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات
الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وخصص العنود

وفرقهم ثلثة الاولى البرغوثية قالوا الكلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باى شئ كان فهو جسم
الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام غير مخلوق فهو كافر
الثالثة المستدركية استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا انه اى كلام الله مخلوق مطلقا
لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه فى نفيه واولناه
بما هذه الصورة حكاية اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا التركيب والنظم من هذه الحروف
والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال المخالفينا كلها كذب حتى
قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد
فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل هو متوسط بين
الجبر والتفويض يثبت كسبا فى الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والنجارية والفرارية وخالصة
لا يثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا فى
فى محل ولا يتصف الله بما لا يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة
بالحيوة كما ذكره الامدى لكان اولى لاذجهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول
اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب
المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه
بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة فرقة واحدة قائلا بالتشبيه وان اختلفوا فى طرقهم
منهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم
القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية
كمضر وكهمس والجهيمي قالوا هو جسم هو لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء
والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا
ويزورهم حتى نقل انه قال اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عما وراء ومنهم مشبهة
الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل فيه الفقه فقه
ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام واقوالهم فى التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا
تنتهى الى من يعبأ به ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة
العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لم
يملأه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا ابعده
متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هو متناه من الجهات كلها او متناه
من جهة تحت فقط اولا اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات وقالوا بحلول الحوادث فى
ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجية من ذاته ويجب

على الله ان يكون اول خلقه بما يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات
الرسول سوى الوحى وهو امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك العصمة
رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غير اى لا يجوز ارسال غير الرسول وهو حى
حين اذ الارسال ارسل بلا عكس كلى ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه
رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا
امامين فى عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب
طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر فى الازل بلى اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذر حين قال
الست بربكم وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء
الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم
رسول الله كلهم فى النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى عليه السلام فيهم
هم الذين على ما انا عليه واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هولاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه
ووجود البارى خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية
وانه قديم خلافا للمعتزلة القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصفا بالعلم والقدرة وساير صفات
الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للحابطية حيث
اثبتوا الهين ولا يحل فى شئ خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم به امر حادث خلافا للكرامية
ليس فى حيز ولا فى جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ من صفات
النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئى للمؤمنين فى الاخرة بلا انطباع ولا اشعاع ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج فى شئ ولا يجب عليه ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله
لا غرض لفعله ولا حاكم سواه ولا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد
ونهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته والمعاد الجسمانى حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط
والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار فى النار ويجوز العفو عن المذنب
والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد عليهما السلام واهل بيعة الرضوان تحت
الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم على رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والافضلية بهذا الترتيب لا يكفر احد
من اهل القبلة الا فيما فيه نفى للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه
عليه السلام به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التى اجمع على حرمتها فان كان
ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا
ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر

والفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف وليكن هذا اخر الكلام من
كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية
ويوفقنا الاقتداء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه والتابعين لهم باحسان
ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته
انه هو الغفور الرحيم والجواد وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه مع
من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتقرير مسائله وتقرير دلائله معرضين
عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع
الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك
به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين
وجعله ذخرة لنا يوم الدين انه تعالى خير موفق
ومعين والحمد لله رب العالمين
تم الكتاب بعون الله
الملك الوهاب
في ١١٥٤ سنة
شعبان

بعون الله القريب المجيب قد وقع الفراغ ... الفقير سليمان المنيب
ليلة الاربعا بعد العشاء من شهر شعبان المعظم لسنة اربع وخمسين ومائة والف